Kur'ân'da Ulûhiyyet



Prof. Dr.
Suat Yıldırım

Kur'ân'da Ulûhiyyet

Kur'ân'da Ulûhiyyet

Prof. Dr. Suat YILDIRIM

Işık Akademi Yayınları

KUR'ÂN'DA ULÛHIYYET

Editör
Zühdü MERCAN

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni
Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN
978-605-5557-08-9

Yayın Numarası
97

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası
Sarnıç Yolu Üzeri No: 7 Gaziemir / İZMİR
Tel: (0232) 252 20 96
Eylül 2010

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31 Tek-Er İş Merkezi
Mahmutbey/İSTANBUL
Tel: (0212) 410 50 60 Faks: (0212) 445 84 64

Işık Akademi Yayınları
Bulgurlu Mahallesi Bağlar Caddesi No: 1
34696 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 522 11 44 Faks: (0216) 522 11 78
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

İkinci Fasl

ALLAH'I TAVSİF EDEN ESMÂ-İ HÜSNÂ

İkinci Bölüm

BÂTIL TANRILAR

Birinci Fasıl

ŞİRK ÂMİLLERİ

İkinci Fasıl

KUR'ÂN'IN KRONOLOJİK YÖNDEN
ŞİRKE KARŞI DAVRANIŞI

Üçüncü Fasıl

ŞİRK TANRILARINI RED SEBEPLERİ

Dördüncü Fasıl

BÂTIL TANRILARI REDD USÛLÜNE ÖRNEKLER

Beşinci Fasıl

BÂTIL TANRI FİGÜRLERİ

ÖNSÖZ[*]

Sunulan bu çalışmanın gayesi, Kur'ân-ı Kerîm'e göre, hak ve bâtıl yönleriyle Ulûhiyet konusunu incelemektir. Ancak, Kur'ân'da Allah ile ilgili hususlar çok geniş olduğundan, O'nu tanıtmakta birinci dereceden önem arzeden ilahî isimlerle, çerçevemizi sınırlamış bulunuyoruz. Bilindiği gibi, Allah lâfzı dışındaki bütün öteki isimleri, Ulûhiyetin özel adı olmayıp, O'nu niteleyen vasıflardan ibarettir. Bundan dolayı onları incelemek, Ulûhiyetin muhtevası bakımından çok önem kazanmaktadır.

İslâmî gelenek, dînî hayatında, esmâ-i hüsnâya büyük bir yer vermiş, birçok bilgin bu isimleri açıklamıştır. Fakat "*Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*" genel adı altında toplanabilecek bu eserlerin hemen hepsi Tirmizî tarafından rivayet edilen bir hadîsteki 99 ismi açıklamaya yönelmiştir. Hâlbuki –yerinde ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi– bu rivayette sıralanan 99 ismin Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem) geldiği, birçok hadîs yetkilisince kabul edilmemektedir. Kur'ân'da olduğu halde bu rivayette yer almayan veya bulunmadığı halde orada görünen isimler, önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Biz, sadece Kur'ân'da olan ilahî vasıflar üzerinde durduk.

Allah'ın isimlerini ele alırken, eskiden yapılmış olan "*Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*" çalışmalarından çok farklı bir usûl uyguladık. Her ismi incelerken, onun müştakk olduğu maddenin Kur'ân'da yayıldığı alanı özetlemeye çalışmak; isimlerin geldiği muhtevayı tesbit ederek, buna göre anlamaya gayret etmek; sûre veya âyetlerin muhtemel nüzûl sırasını izleyerek, isimlerin Kur'ân vahyi boyunca zuhurunu gözeten bir sıra takib etmek; birçok ismi

[*] Birinci Baskının Önsözü (1987)

ele alırken onlarla ilgili bazı meseleler üzerinde durmak vb. bu cümledendir. Bununla beraber, her bir vasfı incelemeye başlarken, daha önce onun hakkında yapılmış olan izahları özetlemeye de çalıştık; imkân nisbetinde bunları, en eski kaynaklardan bulmaya yöneldik. Zira biz Kur'ân'ı, ilk defa açıklıyor değiliz. Sadece, şematik endeksini çıkarmakla Kur'ân anlaşılmaz; bunun için, onu yaşamış ve büyük bir titizlikle incelemeye çalışmış olan Müslüman bilginlerin anlayışlarına başvurmak da zorunludur.

Müsteşriklerden bazıları da, Kur'ân'ın tanıttığı Tanrı'nın vasıflarını tesbit etmek için esmâ-i hüsnâya dikkat etmeye çalışmışlardır. Bunlardan kimisi, az önce işaret ettiğimiz, rivayetteki isimler üzerinde durmuştur. Kimisi, Kur'ân'da bulunan isimlerin bir kısmını ele alır. Bazısı ise, muayyen bir isim üzerinde etraflıca durur.[1] Kur'ân'daki ilâhi vasıfların tamamını tespit etmeye yönelen ve bunları çeşitli yönlerden inceleyen bir çalışmanın, müsteşriklerce yapıldığına dair de bir bilgimiz yoktur.

Allah'ın isimlerini incelerken, meseleyi mütekellimlerin incelemelerinden başka türlü ele aldık. [Bize göre, inanç esasları Kur'ân'dan ve Resûlullah'tan sabit olan hadîslerden alınmalıdır. Kelâm ilmi, bu kaynaklardan gelen ebedî iman hakikatlerini, zaman ve zemine göre savunma yollarını arayan bir ilimdir. Dolayısıyla, metotları bakımından değişmeye kâbil, hatta değişmesi lâzımdır. Gazzâlî gibi birçok zatın ifade ettiği gibi Kelâm, ancak arızî olan tedavi fonksiyonunu ifâ eden bir ilim durumunda olmalıdır. İnanç esaslarının, usulleri ve savunma yolları bakımından beşerî ve geçici unsurlar ihtiva eden Kelâm ilminin inhisarında olduğuna dair bir kanaat yoktur ve olmamalıdır. Aksine, iman esaslarının Kur'ân'dan alınacağına dair Müslümanlar ittifak halindedirler; zaten bunun dışında bir yol da tutulamaz. Bunları yazmaktan gayemiz, zamanlarına göre kendilerine

---

1 Macdonald, *İslâm Ansiklopedisi*'nde, ("Allah" md.. 1/362a-365b), J. A. Jacobey de ilgili makalesinde, Tirmizî rivayetine dayanırlar. Redhouse ise, Müslümanlar arasında rastladığı çeşitli vasıfları da toplayarak, bunların sayısını 552'ye çıkarır. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 241-283'de İslâm'a göre Allah inancını incelerken, keza "*Sur quelques noms d'Allah*" adlı makalesinde, Ku'ân'daki ilahî isimleri kısmen ele alır. H. Grimme'in de *Mahomet*, I'de böyle yaptığını kaydeder. J. Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, adlı makalesinde ayrıntılı olarak, yalnız er-Rahmân ismini; Chelhod, "*sur l'Emploi du mot Rabb*", adlı makalesinde, sadece Rabb ismini inceler. Bu çalışmalar hakkında, tamamlayıcı bilgi edinmek üzere, araştırmamızın Bibliyografya kısmına müracaat rica olunur.

düşeni yapmış değerli birçok Kelâm bilginini veya Kelâm ilmini küçümsemek değil, nisbeten yaygın yanlış bir zannı gidermek için, her şeye hakkının verilmesi gerektiği prensibini hatırlatmaktır.][2]

Bu çalışmamızın birinci gayesi, Kur'ân'ın, Allah'ı nasıl tanıttığı hakkında bir fikir vermektir. Kur'ân'ın Ulûhiyete verdiği muhtevanın, aslından uzaklaştırılmaması için bazı notlar yerleştirmektir. Yoksa Allah'ı, Kur'ân'da olduğu gibi tavsif etmek iddiasında değiliz. Ruhları ve akılları devamlı surette arındıran ilahî Kelâm'ın, dinamik özelliğinden bir kesit almaya yeltenerek, onu durgunlaştırmaya yönelen bizim bu incelememiz gibi çalışmalar, böylesi bir iddiada bulunamazlar. Kur'ân'da tecelli eden ilahî hakikatleri kuşatmaya heves etmek, ışığı avucunda tutmaya çalışmaktan farksızdır. İnsan, kendisini yabancı etkilerden arındırabilmişse, olsa olsa Kur'ân ışığı karşısında, şeffaf bir prizma olabilir, o ışığı tahlil edebilir, ilk anda görünmeyen renklerini ortaya koyabilir. Bizim gayemiz budur; bu ışığa karşı, bilerek perde olmamaya gayret ettik. Yoksa Kur'ân'ı ve Kur'ân'daki ulûhiyeti hissetmek için yapılacak iş, onu okumak, kendisini onun nesîmine kaptırmaktır. Kur'ân'da, herhangi bir metafizik kitabındaki gibi, durgun bir Tanrılık fikri yoktur. Gazzâlî gibi âlimlerin, bildirdiği tarzda Kur'ân okuyan kimse; tilavet esnasında kendisini, vasıflarını ve icraatını izhar eden Yüce Allah'ın huzurunda bulur. Allah'ın Zâtı ile kâim bu kadim kelâm sıfatı, bu sıfata delâlet eden beşerî harfler ve sesler içinde, Kur'ân'da tecelli eder durur.[3] Onun, dünyanın çehresini değiştiregelmekteki sırrı da buradadır.

Çalışmamızın, daha geniş olan birinci bölümünü, Allah'ın vasıflarına tahsis etmekle beraber, ikinci bölümünde Kur'ân'ın, şirk ve bâtıl Ulûhiyete bakışını tesbite gayret ettik. Zira Kur'ân, sadece müsbeti ve gerçeği getirmekle kalmamış, bunun yerleşmesi için, menfi ve sahte tanrılara götüren her türlü bahaneyi çürütmeye, her türlü geçidi tıkamaya da büyük bir önem vermiştir. Fakat hatırlatmaya lüzum yoktur ki Kur'ân şirkten bahsederken, o tanrılardan, gerçekten mevcut şeyler olarak değil, müşrikin tasavvurunda yer tutan kavramlar olarak bahseder. Kur'ân'ın, bâtıl tanrıları mahiyetlerini

---

2 Kelâm ilminin iman esaslarındaki yerinin aşırılıklardan uzak bir şekilde değerlendirilmesi için bk. Mubârek, *el-Akîde fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 5-6 ve çeşitli yerler.

3 Gazzâlî, *İhya*, 1, 105. Sıfatullah bölümünde, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001

hedef alması, onların esasen olmayan tanrılıklarına değil, halis tevhid inancını bozulmaktan korumak gayesine yönelmiştir. Hububat ekilirken, tarladaki ayrık otlarının temizlenmesi de lâzımdır ki, ürün salim olsun. Bize göre Kur'ân'ın şirk tanrılarını, insanlıkta işgal ettiği yerden sökmeye yönelmesi, bu kabil bir ameliyeden ibarettir. Kur'ân'ın, bâtıl tanrılıklara karşı durumunu inceleyen hiçbir çalışmaya da rastlayamadık.

Bu araştırmamızda dayandığımız yüzlerce âyeti, metin olarak alamadığımız gibi, meâlen dahi çok azını vermiş durumdayız. Ekseriya âyetlere, rakamları bildirilmek suretiyle işaret olunmuştur. Okuyucunun elindeki Mushaf veya Meal-i Şerifin, bizim bu eksiğimizi kolayca giderebileceğini düşündük. Ayrıca İslâmî gelenekte, sûrelere daha ziyade isimleriyle referans vermek âdetini de, pratik gayeler sebebiyle yerine getiremedik, sadece rakamla işaret ettik. Çalışmamızın büyük bir kısmında, meseleleri muhtemel nüzul sırasına göre ele aldığımız halde, birçok durumda sûrelerin nüzul sırasını bildirmedik. Çünkü her sûre için biri Mushaf'taki, öbürü nüzuldeki sırayı gösteren iki rakam kullanmak, karışıklığa yol açabilirdi. Baş tarafta, bu noksanları gidermeye yeten bir cetvel ilâve etmekle, bu külfetten muaf tutulacağımızı umuyoruz. Bu cetvel, sûrelerin isimlerini, Mushaftaki sıralarını ve takib ettiğimiz nüzul sıralamasını ihtiva etmektedir. Ayrıca müsteşrikler arasında en yaygın olan Nöldeke ile Blachère'in kronolojik sıralamalarını da, ayrı birer sütun halinde koyduk.

Kitabımızda çok geçen "Tanrılık" kelimesi, bazı dostlarımız tarafından tuhaf karşılandığı için, bu hususta bir şeyler söylemek ihtiyacını duyuyoruz. Bu kelimeyi ulûhiyyet ile eş anlamlı olarak kullanıyoruz. Kendim uydurmuş değilim; Arapçadan Türkçeye olan lügat kitapları arasında eski ve ünlü iki lügat kitabı (Ahterî ve Kâmus Tercümesi) Ulûhiyye ve İlahe masdarlarının karşılığı olarak Tanrılık kelimesini verirler. Asım Efendi: "Ma'bûdluk ki Tanrılık tabir olunur." demekle, bunun kendisince uydurulmuş bir karşılık olmadığını belirtmektedir.

Hazırlayanın, "cühdü'l-mukill"* olarak nitelediği bu çalışma, eksiklerini giderecek uyarmalara müteşekkir kalacaktır.

Suat Yıldırım

* Çam sakızı çoban armağanı.

*SÛRELERİN NÜZUL SIRASI**

1 el-Fâtiha	5	48	46
2 el-Bakara	87	91	93
3 Âl-i İmrân	89	97	99
4 en-Nisâ	92	100	102
5 el-Mâide	112	114	116
6 el-En'âm	55	89	91
7 el-A'râf	39	87	89
8 el-Enfâl	88	95	97
9 et-Tevbe	113	113	115
10 Yûnus	51	84	86
11 Hûd	52	75	77
12 Yûsuf	53	77	79
13 er-Ra'd	96	90	92
14 İbrâhim	72	76	78
15 el-Hicr	54	57	59
16 en-Nahl	70	73	75
17 el-İsrâ	50	67	74
18 el-Kehf	69	69	70
19 Meryem	44	58	60
20 Tâhâ	45	55	57
21 el-Enbiyâ	73	65	67
22 el-Hacc	103	107	109
23 el-Mü'minûn	74	64	66
24 en-Nûr	102	105	107
25 el-Furkân	42	66	68
26 eş-Şu'ara	47	56	58
27 en-Neml	48	68	69
28 el-Kasas	49	79	81
29 el-Ankebût	85	81	83
30 er-Rûm	84	74	76
31 Lukmân	57	82	84
32 es-Secde	75	70	71
33 el-Ahzâb	90	103	105
34 Sebe'	58	85	87
35 Fâtır	43	86	88
36 Yâsîn	41	60	62
37 es-Sâffât	56	50	52
38 Sâd	38	59	61
39 ez-Zümer	59	80	82
40 Gafır	60	78	80
41 Fussilet	61	71	72
42 eş-Şûrâ	62	83	85
43 ez-Zuhruf	63	61	63
44 ed-Duhân	64	53	55
45 el-Câsiye	65	72	73
46 el-Ahkâf	66	88	90

* *Üç sütundan ilki İslâmi sıralamayı, ikincisi Nöldeke, Üçüncüsü Blachère'in sıralamasıdır*

47 Muhammed ... 95...... 96...... 98
48 el-Feth .... 111.... 108.... 110
49 el-Hucûrât ... 106.... 112.... 114
50 Kâf................ 34...... 54...... 56
51 ez-Zâriyât....... 67...... 39...... 49
52 et-Tûr .... 76. 40/24...... 22
53 en-Necm .... 23...... 28...... 30
54 el-Kamer .... 37...... 49...... 50
55 er-Rahmân..... 97...... 43...... 28
56 el-Vâkı'a .... 46...... 41...... 23
57 el-Hadîd......... 94...... 99.... 101
58 el-Mücâdile .. 105.... 106.... 108
59 el-Haşr .... 101.... 102.... 104
60 el-Mümtehine 91.... 110.... 112
61 es-Saff .... 109...... 98.... 100
62 el-Cumu'a .... 110...... 94...... 96
63 el-Münafikûn 104.... 104.... 106
64 et-Teğâbun ... 108...... 93...... 95
65 et-Talâk .... 99.... 101.... 103
66 et-Tahrîm ..... 107.... 109.... 111
67 el-Mülk .... 77...... 63...... 65
68 el-Kalem .... 2...... 18...... 51
69 el-Hâkka .... 78...... 38...... 24
70 el-Me'âric .... 79...... 42...... 33
71 Nuh .... 71...... 51...... 53
72 el-Cinn........... 40...... 62...... 64
73 el-Müzzemmil .. 3...... 23...... 34
74 el-Müddessir .... 4........ 2...2/36
75 el-Kıyâme....... 31...... 36...... 27
76 el-İnsan .... 98...... 52...... 34
77 el-Mürselât..... 33...... 32...... 25
78 en-Nebe'......... 80...... 33...... 26
79 en-Nâzi'ât....... 81...... 31...... 20
80 Abese .... 14...... 17...... 17
81 et-Tekvîr........... 7...... 27...... 18
82 el-İnfitâr......... 82...... 26...... 15
83 el-Mutaffifûn . 86...... 37...... 53
84 el-İnşikâk .... 83...... 29...... 19
85 el-Bürûc .... 27...... 22...... 43
86 et-Tarık .... 36...... 15........ 9
87 el-A'lâ.............. 8...... 19...... 16
88 el-Ğâşiye .... 68...... 31...... 21
89 el-Fecr........... 10...... 35...... 41
90 el-Beled .... 35...... 11...... 40
91 eş-Şems .... 26...... 16........ 7
92 el-Leyl............. 9...... 10...... 14
93 ed-Duhâ......... 11...... 13........ 4
94 el-İnşirâh........ 12...... 12........ 5
95 et-Tîn .... 28...... 20...... 10
96 el-Alak............. 1........ 1...1/32
97 el-Kadr .... 25...... 14...... 29
98 el-Beyyine .... 100...... 92...... 94
99 ez-Zelzele....... 93...... 25...... 11
100 el-Âdiyât ...... 14...... 30...... 13
101 el-Kâri'a .... 30...... 24...... 12
102 et-Tekâşür ... 16........ 8...... 31
103 el-Asr .... 13...... 21........ 6
104 el-Hümeze ... 32........ 6...... 39
105 el-Fîl .... 19........ 9...... 41
106 Kureyş .... 25........ 4........ 3
107 el-Mâ'ûn....... 17........ 7........ 8
108 el-Kevser...... 15........ 5...... 38
109 el-Kâfirûn .... 18...... 45...... 45
110 en-Nasr ...... 114.... 111.... 113
111 el-Mesed .... 6........ 3...... 37
112 el-İhlâs .... 22...... 44...... 44
113 el-Felâk .... 20...... 46...... 47
114 en-Nâs .... 21...... 47...... 48

KISALTMALAR

b.	İbn
bk.	bakınız.
c.	cilt.
çev.	çeviren.
hk.	hakkında.
krş.	karşılaştırınız.
md.	madde.
Nşr.	Naşir, neşir, tahkik.
n.	not.
Ö.	ölüm.
s.	sayfa.
Trc.	Tercüme eden.
ts.	tarihsiz.
vb.	ve benzeri.
vd.	ve devamı
vdd.	ve devamının devamı.

GİRİŞ

Bu bölümde, **Kur'ân vahyinin** başladığı sırada, Arap yarımadasında bulunan belli başlı dinlerin Tanrılık konusundaki inançları ile Kur'ân'ın tanıttığı Ulûhiyetin Müslümanlar arasında ortaya çıkardığı değişik yorumları ele alacağız. Böylece, bâtıl tanrıların nasıl bir zeminde ortaya çıktığını anlama ve Allah'ı onlardan ayıran hususiyetleri daha iyi değerlendirme imkânı bulacağız. İkinci safhada ise, Kur'ân'ın ilâhî hakikatlerle ilgili naslarını, beşerî anlayıştaki yankılanması hakkında bilgi sahibi olacağız. Bu çalışmanın gayesi, Kur'ân'ın tavsif ettiği Tanrı'yı göstermek ise de, muhatapların değerlendirmelerini ihmal etmek mümkün değildir. Tabiatıyla, her iki konuya dair verilecek bilgiler, giriş çerçevesinde olarak, genel mahiyetteki özetlerden ibaret olacaktır.

1. Müşriklerin, Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrılık Anlayışları

a) Müşriklerin İnançları

İslâm öncesi Araplarının inançları hakkında çeşitli rivayet ve çalışmalara rağmen, konunun ayrıntılarına girdikçe çözümsüz kalan birçok durumun bulunduğu görülür. O zamanki Araplar arasında yazı yaygın olmadığından, özellikle eser yazma alışkanlığı bulunmadığından, onların inançları konusunda bilgi kaynaklarımız Kur'ân ile güvenilir rivayetlere inhisar etmektedir. Bunlar ise, bu meselede fazla bilgi vermezler; zira bâtıl inançları, düzenli ve ayrıntılı bir şekilde bildirme, onların hedefleri

arasında yer almaz. Ancak, yanlışlığı düzeltmek amacıyla, arızî münasebetlerle, birtakım kısmî sarahat veya îmalar ihtiva ederler. Arkeolojik verilere fazla ümit bağlayanlar var. Bunların, eldeki bilgilere katılmasıyla belki de bazı taraflar gün ışığına çıkabilir. Nitekim kuzey ve özellikle güney Arabistan'da bulunan tarihî kalıntıların, oralarda yaşamış olanların siyasî ve kültürel hayatlarını tasarlamamız konusunda katkıları olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de, –demin dediğimiz gibi arızî olarak– değişik yerlerde serpiştirilmiş bir şekilde, müşriklerin ağızlarından kimi inançları nakledilir. Bu ifadeler aynı inancın farklı taraflarını mı yansıtmaktadır? Yoksa çeşitli inançlar mı söz konusudur? Bunu belirlemek kolay değildir. Çünkü bu iddialar, bâtıl inanç sahiplerinin dilinden normal olarak "derler ki (...)" tarzında genel bir tabirle aktarılır. Daha ziyade birinci şıkka göre hareket edilmekte ise de, bir ayırım gözetenler de vardır.[1] Müşriklerin, bazı mütenakız iddiaları, bir ayırım yapmayı haklı gösterir. Mesela, putların, Allah'a yaklaştıran vasıtalar olduğunu söylemekle (39, 3), şeriklerin âlemlerin Rabbine eşit sayılması (26, 98), normal olarak aynı kimselerin inanışı olmamalıdır. Kaydetmek lazımdır ki, Kur'ân'ın bâtıl sayıp reddettiği her şeyde, çevrenin yankısını aramak da gerekmez.

Kur'ân nazil olduğu sırada, Araplar genel olarak "Allah" adı ile tanıdıkları bir yüce Tanrıyı kabul ediyorlardı. Bunun Kur'ân'da açık delilleri vardır. "*Onlara: 'gökleri ve yeri yaratan, güneşi ayı buyruğu altında tutan kimdir?' diye sorarsan, şüphesiz Allah'tır' derler. Öyleyse niçin aldatılıp döndürülüyorlar?*" (29, 61). Bu ve benzeri birçok âyetten öğreniyoruz ki, müşrikler, böyle bir soru karşısında gökleri ve yeri, güneşi ve ayı, keza kendilerini yaratanın, gökten yağmur indirerek yeri verimli kılanın Allah olduğunu itirafa mecbur kalıyorlardı (29, 63; 31, 25; 39, 38 vb.) Yine O'nu, Kâbenin Rabbi ve kendilerinin himayesini deruhte eden olarak da kabul ediyorlardı (krş. 106, 1 –4).

---

[1] Mesela, Şehristânî (*el-Milel va'n-Nihal*, 3/79-82) şöyle bir ayırım yapar: a) Mu'attıla (Yaratıcı ve O'na bağlı her şeyi inkâr edenler), b) Âhireti inkâr edenler, c) Sanemlere tapanlar. Fakat o, ikna edici deliller öne sürmüyor. Mesela, birinci gurup için, müşriklerin: "*(...) Bizi sadece dehr (zaman, felek) helak ediyor.*" (45, 24) sözüne dayanıyor. Başka yerlerde görülen ve sonradan müslüman fırka yazarlarınca Dehriyye diye adlandırılan bir inancın, Arap müşriklerinin bu sözünden çıkarılması kolay değildir.

Cahiliye devrinden bize ulaşan şiir metinleri de, Allah adıyla tanıdıkları bir yüce Tanrıdan haberdar olduklarını göstermektedir. Bu metinler, değişik bölgelerde yaşayan farklı kabilelere mensup birçok şaire aittir.[2] Eskiden, kimi müsteşrikler tarafından şöyle bir görüş ileri sürülmüştü: "Bu şiirlerde, aslında put isimleri vardı. İslâmî devirde onların yerine Allah adı konuldu." Kısmî ve muhtemel geçerlilik şansı olan bu hipotezin birçok durumda tutarsız olduğu gösterilmiştir. Arap şiiri vezinli ve kafiyeli bir nazımdır, çoğu zaman böyle bir değiştirmeye imkân vermez; zira bu durumda vezin düzgün olmaz. Ayrıca, bu tahrife zorlayan sebeb de yoktu. Bir dış baskı söz konusu değildi. Olsaydı put isimlerinin geçtiği parçaların, bize ulaşmaması gerekirdi. Oysa bunlar fazlasıyla mevcuttur. İkinci hicrî asırda İbnu'l-Kelbî'nin, "Kitabu'l-Asnam"ı nı yazdığını hatırlayalım. Şiir dışında, başka rivayetlerden de eski Arapların Allah adıyla bir Tanrıyı tanıdıklarını öğreniyoruz.

Geçen asırda revaçta olan tekâmülcü (evolutionniste) görüşün etkisinde kaldıkları anlaşılan bazı kimseler, çok tanrıcı bir ortam içerisinde bir yüce Tanrı kavramını akıllarına sığdıramadıkları için, Arapların hemen hemen tamamı tarafından kabul edilen Allah fikrini[3] açıklayabilmek düşüncesiyle, tutarsız faraziyeler ileri sürmeye mecbur kalmışlardır. Onlarca, "Allah, Mekke'de bulunan bir putun adı olmalıdır", veya "Allah belirli bir Tanrının has ismi değildir; genel ve müphem bir anlamı haizdir. Bu adı telaffuz eden her şahıs, kendi taptığı putu, kendi kabilesinin tanrısını düşünürdü." Yahut "Allah ismi ve fikri, Hıristiyanlardan veya Yahudilerden geçmiş olmalıdır."[4] gibi. Halbuki Araplar için, çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa geçiş yerine, bunun tersine olan bir durum vardır. Onlar aslında inandıkları tek Tanrıya, sonradan birtakım ortaklar koşarak çok tanrıcılığa, daha doğrusu şirke düşmüşlerdir. Müşterek olan bir vakı'a

---

[2] Bu şiirlerden çok sayıda örnekler için bk. Dr. Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, 6/297 vdd.; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev. Doç. Dr. Süleyman Ateş) s. 83-113 ve özellikle 103-110. referansları için aynı eserlere bk.

[3] Tanrı bizce, –sübjektivite anlamıyla– bir fikir değildir. Müşriklerin zihniyetini göstermeye nisbeten uygun düştüğünden böyle diyoruz.

[4] Bu iddialar için bk. Dr. Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, 6/306-307, 5/24 ve referansları; *İslâm Ansiklopedisi*, "Allah" md, 1/ 360b.

varsa o da, sadece Hicaz'da değil, Necid, Irak, Şam gibi birbirinden çok uzak bölgelerde oturan Arapların, İslâm'dan önce, Allah adıyla tanıdıkları bir Tanrı'nın olmasıdır. Bu inanç, Hz. İbrahim'in dininden kalmıştır.[5]

Yarım asırdan fazla bir zaman önce ortaya atılan ve son zamanlarda, İslâmiyetle uğraşmayan araştırıcılar arasında gittikçe kuvvet kazanan bir görüşe, burada yer vermeliyiz. Gerek ölmüş, gerek yaşayan samî dillerde (Akadça, Ugaritçe, Fenikece, İbranice, Süryanice, Arapça vb.) Tanrılığı gösteren ortak El unsuru üzerinde durulmakta ve samî kavimlerin menşe'de bir tevhid inancı taşıdıkları belirtilmektedir. Andrew Lang, N. Söderblom, R. Pettazzoni, W. Schmidt, Geo Widengren, I. Engell gibi çok değişik ufuklara mensup bilginler, samîler için başlangıçtaki tek tanrıcılık görüşünü, ayrı ayrı öne sürmektedirler.[6] Bunlara göre, sonradan tanrılaştırılan birtakım varlıklar, bu tek Tanrıya ortak koşulmuştur. Çok tanrıcılık (polytheisme) değil, şirk (associationnisme) söz konusudur.[7] (İleride Allah ismini incelerken, bu konuda daha fazla bilgi sunacağız). Böyle olunca, dış etki arama kolay yolu yerine, müşterek ve köklü bir gelenek üzerine dikkatleri toplamak gerekir. Bu tezahür, oldukça önemli bir değer taşımaktadır.

Konunun, cahiliye devri Arapları bakımından mühim tarafı şuradadır: Onların, Allah adıyla tanıdıkları bu yüce Tanrının, kendilerinin tapınma hayatlarında işgal ettiği yer ne idi? Bu sorunun cevabını, şöylece arz etmek bize makul görünmektedir. Dinler tarihi incelemeleri gösteriyor ki, dünyanın birbirinden uzak yerlerinde ve ayrı ayrı zamanlarda görülen hemen bütün inanç sistemlerinde yüce, aşkın, göğü ve yeri yaratan bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmektedir. "Şüphenin tamamen dışında olan bir şey varsa o da, kâinatı yaratan ve boşalttığı yağmurlarla yeryüzünü bereketli kılan semavî ve ilâhî bir Varlığa olan inancın, hemen hemen evrensel olduğudur."[8] Yine Dinler tarihinin ifade ettiği bir müşahedeye göre, kâinatı yarattığı kabul olunan bu Yüce Varlık, birçok durumda, zamanın

---

5 bk. Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 104.

6 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, (2. bs.), s. 35. Referanslar için aynı yere bk.

7 Levéque, Jean, *Job et son Dieu*, 1/148-161'de bu fikri çoğundan naklediyor.

8 Eliade, *Traité*, s. 46 (4. baskı). Bu inancın, değişik toplumlardaki örnekleri için aynı eserin s. 46-79. sayfalarına bk.; keza Rousseau, *Les Religions*, s. 1-33.

geçmesiyle insanların dinî hayatlarından silinmekte, yerini birtakım başka mefhumlar (gizli varlıklar, dinî-sihrî güçler, kahramanlar, ataların ruhları vb.) işgal etmektedir.[9] Bu tezahürü, insanlardaki "müşahhas açlığı", "mukaddesin müşahhasa doğru düşüşü" gibi deyimlerle ifade ediyorlar. Bu durumu gören insanlar, Yüce Varlığı, ancak büyük felâket anlarında hatırlarlar.

İslâm öncesi Arap müşriklerinin inançlarının da aynı özellikleri gösterdiğine dair Kur'ân'da sarahatlar vardır. Onların sıkıştırıldıkları sırada, varlığını teorik planda itirafa mecbur kaldıkları Allah, fiilî yaşayışlarında lafz-ı bî medlul idi. Onların, Allah'ı yaratıcı olarak kabul ettiklerini bildiren âyetler, şu veya benzeri formüllerle başlarlar: "Eğer sorarsan (...) Allah' derler." (23, 84-85, 86-87, 88-89; 29, 61-63; 39, 38 vb.) "Onlara: 'Gökleri ve yeri yaratan kimdir?' diye sorsan, Allah'tır' derler." (31, 25). Bunlar gösteriyor ki, ancak bir sıkıştırma halinde, akıl ve fıtratlarının gereği olarak ikrara mecbur kaldıklarında veya sadece denizde boğulma gibi (29, 65; 17, 67 vb.) bir ölüm kalım durumunda O'nu hatırlıyorlardı. Fakat bunların dışında, fiilen "Allah"sız yaşıyorlardı. Allah, çok uzakta olan bir Yaratıcı idi. O'nu unutmuşlardı. Tapınmalarını Kur'ân'ın: **asnâm**, **evsân**, **evliyâ**, **erbâb**, **tağût**, **endâd**, **ensâb**, **şûfe'â**' diye isimlendirdiği şeriklerine yöneltiyorlardı.

Müşriklerin taştan, tahtadan, madenden yapılmış timsallere, yontulmamış taşlara, ağaçlara, hayvanlara, gök cisimlerine tapmalarının sebepleri ve kaynakları nelerdir? Sırf maddeleri için mi onlara ibadet ediyorlardı, yoksa bunlar sembol değeri mi taşıyordu? Çağdaş Dinler tarihçilerinin çoğu, kesin konuşuyor: "Kâinattaki hiçbir varlığa, sırf kendisi için tapıldığına rastlanmaz."[10] Beşeriyette şirkin bu derece yaygın oluşu karşısında birçok İslâm âlimi düşünmüş, çeşitli delilleri değerlendirerek aşağı yukarı aynı sonuca varmışlardır (er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 71, 23 âyetinin tefsirinde; Şah Veliyyullah, *Huccetu'llahi'l-Bâliga*, 1/122-131; M. Ş. Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb*, II, 212-219'da İbn Kayyim'in *İgâsetü'l-Lehfân* adlı eserinden naklen. Bunlar sadece bazı örneklerden ibarettir). Esasen Kur'ân'ın birçok âyeti, putların aslında başka anlam taşıdıklarını, bir nevi sembol durumunda

---

9 Eliade, *Traité*, s. 57 ve çeşitli yerler.
10 Rousseau, *Les Religions*, s. 38.

olduklarını düşündürmektedir. Müşriklerin, gerçekte cinlere taptıklarını (34, 41), meleklere taptıklarını (43, 19), dişi tanrıçaların şahsında aslında şeytana yöneldiklerini (4, 117) gösteren âyetler putların kaynağında, bir temsîl özelliğinin bulunduğunu belirtirler. Tâbiûndan ed-Dahhâk (ö. 105/723) diyor ki: "*Müşrikler şöyle düşündüler: 'Melekler, Tanrının kızlarıdır. Biz de onlara, bizi Allah'a yaklaştırmaları için ibadet ediyoruz.' Bundan sonra onları rab'ler edindiler, genç kızlar suretinde temsîl ettiler, süslediler ve dediler ki: 'İşte bunlar, kendilerine taptığımız Tanrı kızlarına benziyorlar'. Bundan, melekleri kasdediyorlardı.*"[11] Kur'ân'ın zikrettiği Vedd, Suvâ', Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr putları, İbn Abbâs'ın bildirdiğine göre, aslında makbul ve muttaki şahsiyetlerin adlarıdır. Ölümlerinden sonra, onların önceki hatıralarını canlı tutmak, onların yolundan gitmeye teşvik etmek gayesiyle bu şahısları temsîl ettiler. Zamanın ilerlemesi ve nesillerin değişmesiyle, timsallerin ilk delâletleri unutuldu ve onlara tapılmaya başlandı.[12]

Genellikle insanlar, göremedikleri ve düşüncelerine sığdıramadıkları yüce Yaratıcı ile aralarına girecek vasıtalar aramışlardır. Yardım görme veya şefaat umuduyla (39, 3; 10, 18), korku veya menfaat saikiyle, dünya hayatları bakımından daha müşahhas faydalar bulacaklarını sandıkları putlara bağlanmışlar, sonra ilk delâletleri unutularak, çıkış noktasında başlayan sapma, giderek artmış, o varlıkları temsîl eden maddelere tapar duruma düşmüşlerdir. Kur'ân bu varlıkların tanrılığını reddederken birçok yerde, "*Allah onların hakkında hiçbir delil indirmemiştir.*" leitmotivini[13] irad eder (7, 71; 12, 40; 53, 23; 3, 151; 6, 81; 22, 71 vb.) "*Senden önce gönderdiğimiz resullere sor, Biz Rahmân'dan başka tapılacak tanrılar meşru kılmış mıyız?*" (43, 45) der. Demek ki, müşrikler, Allah'ın, o tanrılara ibadeti meşru kıldığını, onları birtakım yarı tanrılar, vasıtalar kılmış olduğunu ileri sürüyorlardı. Rubûbiyyetini değilse de, Ma'bûdiyyetini paylaştırdığını sanıyorlardı. Uzak Tanrı Allah'ın, onları insanlar için tapınma kıbleleri kıldığını düşünüyorlardı. Bu inançtan dolayı "Allah'ın, insanlardan birine vahiy göndermesini"

---

[11] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/367. Bu konuda Selef âlimlerinin benzeri fikirleri için buraya ve aynı eserin, 5/86; 7/37. sayfalarına bk.

[12] Buhârî, *Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul, 1315. Nuh Sûresinin tefsirinde, 6/73; İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 48.

[13] Ana motif, nakarat.

tasavvur bile edemiyorlardı (krş. 6, 91; 10, 12; 17, 94). Tapınma ihtiyaçlarını bu müşahhas varlıklarla giderip, dünyanın değişmesini dehr (zaman) gibi mevhum bir güce verip, âhiret hayatı bekleyişi de olmayınca, normal şartlarda Allah ile hiçbir ilgileri kalmıyordu: "Denizde bir sıkıntıya düştüğünüz zaman, Allah'tan başka yalvardıklarınız kaybolur gider, fakat O sizi karaya çıkararak kurtarınca yüz çevirirsiniz. Zaten insan pek nankördür." (17, 67). Kur'ân, Tanrılığın hakikatini insanlara bildirirken, müşriğin şuurunun en derin köşelerinde uyuklayan bu Allah kavramından hareket edecek ve yüzlerce âyetiyle ona, olanca muhtevasını ve hakikatini kazandıracak, varlığın ve hayatın merkezinde olduğunu gösterecektir.

İbn Abbâs, Mücâhid gibi zatlardan rivayet olunduğuna göre "müşrikler, putların isimlerini, Allah'ın isimlerinden çıkarmışlardır. Allah adından el-Lât, el-'Azîz'den el-'Uzzâ, el-Mennân'dan Menât gibi."[14] Son asırlarda yapılan çalışmalar ve arkeolojik veriler, bu fikri destekler mahiyettedir. el-Lât, el-Uzzâ ve Menât'a tapınma Palmirlilerde de vardır.[15] Ryckmans'a göre el-Lât Lihyanî, Safaî ve Semûd kavmine ait yazıtlardaki tanrıça İlât ile aynı sayılmalıdır. el-Lât, Palmir ve Nabat yazıtlarında da zikrolunur. el-Lât'a nisbet edilmiş şahıs isimleri, güney Arabistanda da el-Lât'a tapıldığını doğrulamaktadır.[16] el-'Uzzâ, Mezopotamya'da da görülür.[17] Palmirliler ona el-'Uzzâ diye taptıkları gibi onların Azizo adında bir tanrıları daha vardı.[18] Gassânîlerde, Hîrelilerde de el-'Uzzâ ibadeti vardır.[19] Venüs yıldızını temsil eden el-'Uzzâ, Suriyelilerde göğün kraliçesidir.[20] Menât ise Hicazlılarda olduğu gibi Nabat ve Semûd kavminde de malûm idi.[21] Keza Mainliler ve Sebalılarda da rastlandığı bildirilir.[22]

---

14 Allah'ın isimlerinde ilhada sapanların reddolunduğu A'raf sûresi, 180. âyetin tefsirinde, hemen hemen bütün müfessirler, bu rivayeti alırlar. Meselâ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/517; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 27/58; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/125.

15 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 57.

16 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15, 21, 22.

17 *Aynı eser*, s. 15.

18 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 57.

19 *Aynı eser*, s, 64, 74.

20 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s .131; Wellhausen, *Resta*, s. 41'den.

21 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15-16.

22 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 43.

Hubel ise, muhtemelen İbranîcedeki Ha Ba'l'den muharreftir. Lügat ve tefsir kitapları ba'l kelimesinin Arapçada da "efendi, rab, tanrı" anlamlarına geldiğini bildiriyorlar.[23] Ha ise, İbranîcede harf-i tariftir. Hubel'in Suriye tarafından götürüldüğüne dair rivayetler, ismin bu şekilde olmasını izah eder.[24] Bunlara bakarak denebilir ki, müşrikler bazı sapmalar sonucunda, Allah için bir eş, kız vs. düşününce, O'nun isimlerinin müennes şekillerini, tanrılaştırdıkları bu şeylere vermiş olmalıdırlar ve bu iş, çok eski bir zamanda yer almalıdır. Belki de Allah'ın bu vasıflarını (İlâh, Azîz, Mennân), sonradan şahıslaştırarak, onlara ayrı olarak tapmaya başlamışlardır. Zira bazı dinler tarihçilerine göre, şirkin kaynaklarından biri, Tanrının vasıflarının şahıslaştırılmasıdır. Belki de bu isimleri, kutsal ve ilâhî saydıkları bazı gök cisimlerine verip, sonra da onları yerde de temsîl etmiş, aynı adlar bunlara da konulmuştur. Tarihçiler el-Lât'ın güneşi, el-'Uzzâ'nın venüs yıldızını temsîl ettiğini Menât'ın ise hüküm (ölüm hükmü) tanrıçası sayıldığını söylüyorlar.[25] Başlangıçta böyle bir durumun olması muhtemel ise de, Kur'ân indiği sırada müşriklerin bu sembolizmi bilip bilmedikleri malûm değildir.[26]

Câhiliye Araplarının, birçok neviden müşahhas varlıkları Allah'a şerik koştukları kesin olmakla beraber, onların dinî hayatlarını tanımak güçtür. Onların yüz'den fazla sanemlerinin olduğu bilinmektedir. Fakat bu putlar hakkındaki görüşleri, onlara atfettikleri özelliklerini bilmiyoruz. Meselâ eski Yunan mitolojisindeki gibi, putların her birinde verilen fonksiyonlar, bunların birbirleriyle olan ilgileri vs. konusunda bilgimiz yoktur. Öbür yandan câhiliye Arapları şirkte birleştikleri halde, özel niteliklerinde ayrılıyorlardı. Kinâne kabilesinin ay, Teym kabilesinin ed-Deberân, Kelb kabilesinin Şi'ra yıldızı gibi gök cisimlerine taptıkları bildiriliyor.[27] Ayrı

---

[23] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 37, 124-126 âyetlerinin tefsirinde; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7/229-230.

[24] M. Şemseddin, "*Kable'l-îslam Araplar ve Tedeyyünleri*", Darülfünun İlahiyat Fak. Mecmuası, 1 (1926), 3/151. Müellif, Hubel hakkındaki bu mütalaayı, çok kesin olarak benimsiyor.

[25] H. İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 1/71'de (Menât hakkında); Ryckmans, *Les Religions*, s. 12, 15-16.

[26] Krş. Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, 3, baskı, Nşr. M.B. el-Eserî, Mıs, ts., 2/215 vd.

[27] Dr. Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, 6/316-17.

ayrı kabile tanrılarının aralarındaki ilgiler ve müşriklerin, öbür kabilelerin tanrıları karşısında durumları ne idi? Pek bilinmiyor. Her kabilenin özel tanrısı vardı. Her put ayrı bir kabilenin koruyucusu sayılırdı. Putların esas tapınakları belirli bir yerde idiyse de, onlara uzak yerlerden de ibadet yöneltiliyordu. Her putun ikâmet ettiği evi, yani tâğût'u vardı. Bu tâğûtlarda, putların bakıcıları da bulunurdu. Put gibi tâğût da kutsal sayılırdı. Tâğûtların beş yüz kadar olduğu söyleniyor.[28] Kâbede 360 putun olduğu rivayet edilmektedir. Anlaşılan, aslı başka yerde olan putların suretleri söz konusudur. Kureyşliler, hem kendilerinin hizmet ettikleri Kâbe'nin şerefini, hem kendi ünlerini artırmak, hem de iktisadî ve ticarî mülahazalarla, çeşitli kabilelerin putlarını orada temsîl ediyorlardı. Böylece oraya gelenler, kendi kabilelerinin putlarına tapınma imkânı buluyorlardı.[29]

Kureyşin Kâbe içinde ve çevresinde de putları vardı. Onlarca bunların en büyüğü Hubel'di. Hubel, kırmızı akikten, insan şeklinde bir puttu.[30] Mekkeli her ev sahibinin bir putu vardı, evlerinde ona taparlardı. Birisi bir yolculuğa niyetlendiğinde, evinde yaptığı son iş, eliyle ona dokunmak olurdu; yoldan döndüğünde de, evine girer girmez yaptığı ilk iş, aynı şekilde, eliyle ona dokunmak olurdu.[31] Put bulunmazsa, onun yerine geçmek üzere bir taş dikerlerdi. Putların etrafında tavaf ederlerdi. Onlara kurbanlar keserlerdi. Kureyş kabilesinin fertleri, çeşitli işlerde Hubel'e danışırlardı. Bu put Kâbe'nin içinde kuyu gibi bir çukurun yanında bulunurdu. Kâbe'ye, hediye edilen her şey bu çukurun içine konurdu. Hubel putunun yanında, üzerlerinde fal açtıracakların isteklerine cevap verecek şekilde yazılar bulunan yedi ok dururdu. Meselâ bu oklardan birisinin üstünde el-'akl (diyet) yazılı idi. Araplar, öldürülen bir insanın diyetini kimin ödemesi hakkında uzlaşmazlığa düştükleri zaman Hubel putunun

---

28 M. Şemseddin, *Kable'l-İslâm*, s. 152-153.

29 H. İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 1/70-71; M. Şemseddin, *Kable'l-İslâm*, s. 152; Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 53.

30 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 36.

31 *Aynı eser*, s. 39. Tevrat'tan öğrendiğimize göre, İsrail oğullarında da bazı evlerde bir Terafim, bir ev putu bulunuyordu, krş. *Tekvin*, 31, 34; 1. Samuel, 19, 13. Putu mesh etmekle kutlulacaklarını umarlardı. Putların ve kutlutaşların öpülmesi veya onlara dokunulması Yehova'ya veya Baal'e ibadette de bulunur, bk. *Hoşea*, 13, 2; Eyub, 31, 27 vb. (*Aynı eser*de naşirin, 230 ve231. notlarından).

yanında duran bu okları çekerler, diyet oku kime çıkarsa, diyeti o öderdi. Bir başkasının üzerinde, bir işin yapılabileceğini emreden na'am (evet) yazılı idi. Onlar bir işi yapmayı tasarladıkları zaman bu oklardan birini çekerlerdi. Üzerinde evet yazılı ok çıkarsa yaparlardı.[32]

Müşrikler cinlere inanıyorlardı. Bu inançta çok aşırı gitmişlerdi. Her tarafın cinlerle kaplı olduğunu düşünür ve onlardan çekinirlerdi. Bunlarla Tanrı arasında bir soy bağı[33] olduğunu sanırlardı (37, 158). Bundan dolayı onları tazim ederlerdi. Bir vadiden geçen veya orada konaklamak isteyen birisi, bir tehlike korkusu karşısında: "*Ey bu vadinin azizi! Ben senin itaatındaki beyinsizlerden sana sığınırım.*" derdi. Enbiyâ sûresi, 6. âyeti, bu sığınmayı bildirmektedir.[34] Horoz, karga, güvercin, yılan, tavşan vs. birçok hayvanın cinlerle ilgileri olduğunu sanırlardı veya onların cinlerin bir türü olduğunu düşünürlerdi. Birçok kabilenin bir hayvan adı taşımasının, belki de bu inançla ilgisi vardır. Gûl (gulyabani) denilen dişi cinlerin de bulunduğuna inanırlardı. Kumların, otların, su başlarının cinlerle sarıldığını tevehhüm ederlerdi. Cinler bazı hallerde insanlarla münasebete girerlerdi. Şairlerin, şeytanlarla alâkaları ve her şairin bir şeytanı vardı. Kâhinler, Arrâflar, büyücüler de böyleydi. Onların kutsal kuvvetlerle temasları olduğundan, kendilerinden çekinilirdi. Cinler putlara girer ve kendileriyle ilgili olan kâhinlere gizli şeyleri haber verirlerdi. Putlardaki bu cinne hâtif (gizliden seslenen) derlerdi. Kâhinler, bunlarla ilgili olduklarından her işte hakem yapılırlardı.[35]

Müşrikler Hz. İbrahim'in (aleyhisselâm) dininden bu kadar uzaklaşmakla beraber, onun zamanından kalan bazı dinî ödevleri yerine getirirlerdi. Kâbe'ye saygı göstermek, etrafında tavaf etmek, hac ve umre yapmak, kurban kesmek ve telbiyede bulunmak gibi. "Nizar kabilesinin ihlâl sırasında şöyle dediği rivayet olunuyor: 'Buyur Allah'ım! buyur! Buyur,

---

[32] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 122.; krş. İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 36.

[33] Tanrılığın, insanlar gibi doğurması (généalogique prensip), inancı şirk panteonlarının çoğunda görülür, bk. Rousseau, *Les Religions*, s. 35 vd.

[34] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/266; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/85; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/5400.

[35] Cin inancı hk. bk. Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb*, 2/360 vdd.; 2/3-25-326; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 103; Gaudefroy-Demombynes, s. 32 vdd.

Senin ortağın yoktur! Ancak bir ortağın vardır, o da Senin hükmündedir. Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin!"[36] Kur'ân'ın, Allah'ın birliğini bildirmesi karşısında Hz. Muhammed'e "tanrıları bir tek tanrı mı yapmış? Doğrusu bu şaşılacak bir şey!" (Sâd Sûresi, 5) diye hayretle soran müşriklerin, telbiyede böyle söyleyeceklerini insan pek düşünemiyor. Her ne ise, rivayet doğru da olabilir; zira tenakuz, şirkten uzak değildir.

Müşrik Arapların bu mütenakız şirk inançlarından doğan daha birçok hurafeleri vardır. Ancak, biz onların yalnız Tanrılıkla ilgili telâkkilerini ele aldığımızdan, bu kadarıyla yetiniyoruz.

b) Yahudi Dîni

İslâm'ın zuhurundan çok önce, yahudilik Arap yarımadasında yayılmış ve çeşitli yahudi kolonileri oluşmuştu. Arabistan'daki yahudilerin menşei konusunda farklı rivayetler vardır. Onların Filistin'den geldikleri söylendiği gibi, yahudi dinini benimseyen Araplar olduğu da bildirilir. Her iki türden de yahudi bulunduğu fikri, makul görünüyor.[37] Belli başlı yahudi toplulukları Teymâ, Fedek, Hayber, Vâdi'l-Kurâ gibi çeşitli bölgelerde ve özellikle Yesrib'de yerleşmişti. Ticarî ve iktisadî hayatta önemli rol oynuyorlardı. Ayrıca onlar Güney Arabistan'da da dinlerini yaymaya çalışmışlardı. Genel olarak yahudiler, kendi ırkları dışında mühtediler kazanma gayretine, asırlarca önce son vermişlerdi. Fakat Güney Arabistan'da, hatta Medîne'de[38] onların, –neticesi önemli olmasa da– dinlerinin tanıtma gayreti gösterdikleri anlaşılıyor. Güney Arabistan'da Himyer kiralı Zû Nûvâs'ın 520'li yıllarda, Yahudiliği mutaassıb bir şekilde benimsediği ve Necrân hıristiyanlarına korkunç işkenceler uyguladığı bilinmektedir. Altıncı asır başlarında, yahudiler ve hıristiyanlar son ilâhî Elçinin gelmesini bekliyorlardı. Bu durum sadece islâmî rivayetlerce değil, aynı zamanda, modern bazı bâtılı araştırıcılarca da kabul edilmektedir.[39]

---

[36] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 27.
[37] Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 23-24.
[38] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/407; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 24-25.
[39] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/394'de, Casanova, *Mohammad et la fin du monde*, s. 28'den naklen.

Bizim asıl gayemiz, Yahudi dininin Tanrılık hakkındaki inançlarına dair bazı genel bilgiler vermektir. Bu dinin Arabistan'da yayılmış şeklinin ne olduğunu, kesin olarak bilemiyoruz. Daha ziyade ilmî olmayan, söylentilere dayanan bir Yahudilik olduğu bildiriliyor.[40] "*Onlardan bir kısmı da ümmîdir, Kitabı (Tevrat'ı veya yazmayı) bilmezler, sadece birtakım kuruntuları bilir, sırf zanna uyarlar.*" (Bakara Sûresi, 78) âyetinden hem dinini bilen, hem de bilmeyen yahudilerin olduğu anlaşılabilir. Uzun tarihleri boyunca yahudi inançlarının, kısmen Mısır, Filistin, Bâbil, İran ve Yunan zihniyetlerinin etkisinde kaldığı, keza onların çeşitli fırkalara ayrıldıkları malumdur. Biz bunları göz önüne almayarak, özellikle şimdiki durumu ile Eski Ahid'in, Tanrı'yı tavsifine dair bazı ifadelerini arzederek, onların bu konudaki inançları hakkında bir fikir vermeye çalışacağız.

Tanrı, yüce, aşkın bir varlıktır. O'nu kimse göremez (Çıkış, 33, 20). Ama aynı zamanda Yahova, Kendisini çağıranlara yakındır (Mezmur, 145, 18). Yahova Bir'dir, Ondan başka tanrı yoktur (Tesniye 4, 35). Ezelî ve ebedîdir (İşaya, 41, 4; 48, 12; Tekvin, 21, 23). Kâdir bir Tanrıdır (Tekvin, 17, 1-2). Merhametlidir (Mezmur, 136). Yaratıcıdır: "Başlangıçta Tanrı, gökleri ve yeri yarattı." (Tekvin, 1, 1). Melik'tir, hükümdardır, yüce bir taht üzerindedir (İşaya, 6, 1). Kâinatı idare eder. "Rabb, gökten bakar, bütün âdem oğullarını görür; oturduğu yerden bütün yeryüzünde oturanlara bakar, her birinin kalbini yaratan, bütün işlerini temyiz eden Odur." (Mezmur, 33, 13-15). Gökte ve yerde olup biteni, insanların hareketlerini hatta düşüncelerini bilir (Mezmur, 139, 1-12). Âdil Hâkimdir: "Sadakat Tanrısıdır ve haksızlık etmez." (Tesniye, 32, 4). Kuddûstur, Münezzehtir: "Kimse Rabb gibi mukaddes değildir." (I. Samuel, 2, 2). "Orduların Rabbı Kuddûstur, Kuddûstur, Kuddûstur; bütün dünya Onun izzetiyle dolu." (İşaya, 6, 3). Tanrıdan korkmak lazımdır: "Yahovadan korkmak, hayatın pınarıdır." Kutsallıkta Rab'bin benzeri yoktur." (I. Samuel, 2, 2). "Orduların Rabbı Kuddûs" intikam alabilir: "Rabb, kıskanç ve öç alan Tanrıdır; Rabb öc alır ve gazapla doludur." (Nahum, 1, 2). Tanrı gazabını boşaltır (Hezekiel,

---

[40] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/505-506.

20, 33), gösterir (II. Tarihler, 36, 16). Onun gazabı bazen sebepsiz olarak alevlenir.[41] Merhametten ziyade, gazap Tanrısıdır.[42]

Tanrı her şeyin gerçek failidir (Amos 1, 4; 3, 6; 4, 7. 9. 10; Çıkış, 4, 11). Firavunun kalbini katılaştırdığı gibi (Çıkış, 4, 21), "Kendi milletinin" de kalbini katılaştırır (İşaya, 6, 10; 29, 10)[43] Her şeyi takdir eden Odur: "İnsanın kalbi kendi yolunu tasarlar; hâlbuki Yahova onun adımlarını yöneltir." (Süleyman'ın Meselleri, 16, 9). Hayat şartlarındaki eşitsizlikler, zenginlik, fakirlik Yahova'nın işidir (Ecclesiastique, 33, 10-13).[44] Dolayısıyla Tanrı'ya tam bir tevekkül gerekir: "Bütün kalbinle Rabb'e güven ve kendi anlayışına dayanma." (Süleyman'ın Meselleri, 3, 5). Bundan ötürü O'nun vasıflarından biri "Kaya" veya "İsrail'in Kayası"dır (Tekvin, 49, 24; Mezmur, 18, 3).[45] Bu vasıf, bazen özel isim durumunda gelir (Tesniye, 32, 4; Habakkuk, 1, 12). Her şeye o Vâris olur (Mezmur, 82). Tanrı'nın "Seçkin millet"ine karşı münasebeti **babalık** kavramı ile belirtilir: "Ben İsrail için bir Babayım." (Yeremya, 31, 9). "Yahova, Sen Babamızsın, biz balçığız, ve Sen çömlekçimizsin; ve hepimiz Senin elinin işiyiz." (İşaya, 64, 8). Babalık, Yeni Ahid'de sevgi, Eski Ahid'de ise hâkimiyet ifade eder.[46] Bu münasebet, bazen bir zevciyet ilgisi şeklinde tasvir olunur (Hoşea, 8. bab, çeşitli cümleler). İsrail, Yahova'yı aldatan bir zevcedir, başka oynaşlara (yani tanrılara) koşar, zina eder. Fakat Yahova, yine de ondan vazgeçmez.[47]

Tanrılığı tanıtmada, görünüş itibariyle mahlûka benzetme belirten (antropomorphismes) ifadeler, değişik şekilleriyle oldukça fazladır.[48] Tanrı'nın iki gözü vardır ve her şeyi görür (I. Reg., 15, 19). Kulakları vardır, işitir (Sayılar, 11, 1). Koklama duyusu vardır (Tekvin, 8, 21). Dokunma duyusu vardır (Eyub, 19, 21). Ağzı bize söyler (İşaya, 1, 20). Düşmanlarını dudaklarının

---

41 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 92.

42 Robert ve Feuillet (yönetiminde bir hey'et), *Introduction â la Bible*, 2/847 (2. baskı)

43 Bu konuda ayrıntılar için bk. P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, 1954, 1/75; Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 56.

44 Bu konuda bk. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1924, 4/1. kısım, sütun, 976 vd., "Dieu" md. (E. Mangenot).

45 Dheilly, *Dictionnaire biblique*, s. 1034, "Rocher" md.,

46 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 49.

47 bk. Dheilly, *Dictionnaire biblique*, s. 46-47, "amour conjugal" md.

48 Bu konudaki bilgileri, özellikle *Dictionnaire de Théologie Catholique*, "Anthropomorphisme" md. (A. Chollet), 1/2. kısım, sütun, 1367-1370'den aldık.

bir üfleyişiyle öldürür (İşaya, 11, 4). Dudakları kızgınlık dolu ve dili yiyip bitiren bir ateştir (İşaya, 30, 27). Kendisini terkeden kötülere sırtını döner (Yeremya, 18, 27). Kurtarmak istediklerine Yüzünü gösterir (Mezmur, 69, 4. 8). Eli, sağ eli, bazusu vardır, her şeye gücü yeter (Mezmur, 16, 14). Yemin için Elini kaldırır (İşaya, 62, 8). Kolunu uzatır (İşaya, 65, 2). Şaşkın koyunları Omuzlarında ve Kollarında taşır (İşaya, 40, 11). 33, 2.) Gökte veya mabedinde oturur (Zekerya, 8, 3.), yahut yalnız Kenan diyarında bulunur (I. Samuel, 26, 19 vd.)[49] O, kalkar (Amos, 7, 9) savaşmak için ilerler (Zekerya, 14, 3), iner (Tekvin, 11, 7), dağları dolaşır (Âmos, 4, 13.) hafif bir bulutta gelir (İşaya, 19, 1) yayını uzatır ve okunu çeker (İşaya, 27, 1).

Bundan başka Tanrı'ya mahlûkların hislerini veren ifadeler de (anthropopathismes) bolca mevcuttur. O'nun işleri bir akılla olur, Tanrı hatırlar (Mezmur, 19, 4), tahmin eder (önceden bilir. II. Reg., 19, 27; Mezmur, 138), ve insanı yarattığına pişman olur (Tekvin, 6, 8). Sina dağında (Tensiye), yer O'nun ayaklarının basamağıdır (İşaya, 66, 1). Kalbi vardır, acı duyar, düşünür (Sagesse, 4, 17). Tefekkür eder (Yunus, 1, 6). Sevgi ve Kini (İşaya, 1, 14), Arzu ve Sevinci (İşaya, 42, 1), Acısı (Tekvin, 6, 6), Bekleyişi (Hoşea, 3, 3), sabırsızlığı (Zekarya, 11, 8), vazgeçmesi (Yeremya, 4, 28) vardır. Fakat, "Ben Tanrıyım ve insan değilim; senin ortanda olan Kuddûsum" (Hoşea, 11, 9) gibi tenzih ifadelerinden dolayı Tanrı'nın yüce ve aşkın varlık olduğu kabul edilir.[50]

Verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi teşbih ifadeleri çok fazladır. Bu durum şöyle izah ediliyor: a) İlkel ırklara tasvirî bir anlatım kullanmak gereği, b) Bazı peygamberlerin (İşaya gibi) mükâşefelerini tasvir etmeleri, c) Mezmurlar gibi bazı kitapların şiir özelliklerini taşıması ki, bu mecazî bir üslubu gerektiriyordu.[51] Tanrı'ya: Çoban, Tabib, Kılıç, Sûr, Ateş, Kaynak gibi vasıflar da verilmektedir.[52]

Teolojik bakımdan güçlükler çıkaracak ifadeler yok değildir. Tanrı Hz. Yakub ile güreşir, Yakub O'nu yener (Tekvin, 32, 22-32, bilhassa 32, 28). Tanrı ile ve insanlarla uğraşıp yendiği için ona, "Tanrı ile uğraşan" (İsrail)

49 bk. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 208.
50 Dheilly, *Dictionnaire biblique*, s. 282.
51 Dheilly, J., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, c. 1/2. kısım, sütun, 1370.
52 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 30.

lakabı verilir. Yahova ile görüşmek istediğinde Hz. Mûsa bir çadır kurar, O bir bulut sütunu içinde iner, görüşürler (Çıkış, 33, 7-11). Kâinatı altı günde yaratıp yedinci gün dinlenir (Tekvin, 2, 2. 3). Yahova Kâinatı yaratırken, rakip tanrılarla bir savaş yapmıştır. "Ey Rabbin Bazusu, uyan uyan kudret giy; geçmiş günlerde, en eski nesillerde olduğu gibi uyan. Rahab'ı parçalayan, canavarı yaralayan Sen değil misin? (Mezmur, 74, 2 vd.; İşaya, 51, 9). Kâinattaki karanlıkların ve denizlerin Yahova tarafından yaratılmadığına delâlet eden pasajlar da vardır.[53] Buna karşılık, yine eski metinlerde, kâinatın idaresini sırf Yahova'ya veren kısımlar da bulunur (İşaya, 7, 18; Amos, 1, 3). Yoktan yaratma fikri, ilkin Maccabees, 7, 28'de görülür.[54] (Bu kitap yüzlü yıllarda yazılmıştır). 82. Mezmur, öteki tanrılara varlık tanır gibidir. Deniz canavarı Rahab efsanesi kabilinden unsurların Babil, Kenan gibi komşu kavimlerden geçtiği söyleniyor.[55] "Yahova, Hz. Mûsa'ya tek Tanrı olarak değil, Kıskanç Tanrı olarak Kendini izhar eder ki, bu durum başka tanrıların varlığına açık kapı bırakır (...) çok uzun bir devir boyunca Yahova'nın, İsrail'in hususî Tanrı'sı olduğuna şehadet eden nasları inkâr etmek güçtür. İsrailliler Yahova'ya bağlıdır. Halbuki Moablılar kendi tanrıları Kemoş'un hâkimiyetindedirler (Hakimler, 11, 23-24). (Hz.) Dâvûd'un zamanında bile Yahova'nın iktidarının, İsrail ülkesinin sınırlarında durduğuna inanılırdı (I. Samuel, 26, 19). Ve Kıral Ahaz, Şam tanrılarına kurban keser."[56] Ve kendisini vurmuş olan Şam ilahlarına kurbanlar kesti ve dedi: Mademki Suriye kırallarının ilahları onlara yardım ettiler, bana yardım etsinler diye ben de onlara kurban keseceğim (...)" (II. Tarihler, 28, 23). Yahova'nın gazabı, bazen sebepsiz yere alevlenir.[57] Tanrı adil olmakla birlikte (İşaya, 45, 21.), nesiller sonra bile suçu arar (Sayılar, 14, 18). Dolayısıyla, suçsuz olanları da cezalandırabilir. Yahova'nın Herem'i vardır.[58] Savaşta ele geçirilen şehirdeki bütün insanlar, hayvanlar, nefes alan her varlık, orayı İsrail'e teslim eden Yahova'nın hakkı olarak yok edilmelidir (Tesniye, 7, 16; 2, 33-34; Yeşu, 6, 21 vb.).

---

[53] *Aynı eser*, 113.
[54] *Aynı eser*, s. 116.
[55] *Aynı eser*, s. 112.
[56] *Aynı eser*, s. 52.
[57] *Aynı eser*, s. 92.
[58] Dheilly, *Dictionnaire biblique*, s. 495-496, "Herem" md.

Şimdi milattan sonra ilk asırlardaki şekliyle, Yahudi dininin inançlarına bir göz atalım.[59] Tek, Kadir, Yaratıcı, münezzeh, kâinatın Hükümranı, Adil ve Merhametli Tanrı'ya inanmak, Yahudi dininin temelini teşkil eder. Yahudilik Tanrı'yı Bir tanıma konusunda titizdir. Bu dini tatbik edenler, günde üç defa yaptıkları ibadette "Dinle ey İsrail, Tanrımız Rab tek Rabdır." şehadetini, tekrar ederler. Milattan üç asır öncesinden beri Yahudiler Tanrı'nın has adı olan Yahova'yı anmaz olmuşlardır. Bu isme duydukları saygıdan dolayı, onun yerine Rabb, Adonay (Rabbimiz), Gök, Yer, İsim, Azamet, Merhametli gibi mücerret vasıflar kullanırlardı. Yahudiler Tanrı tarafından kendilerinin bir **ahid** ile seçildiklerine inanırlar. Tevhid inancının kendilerine mahsus olduğunu ve ancak kendilerinin yeryüzüne hâkim olmalarıyla Yahova'nın hükümranlığının gerçekleşeceğini kabul ederler.

Meleklere, şeytanlara ve bunların faaliyetlerine inanırlar. Fakat bu varlıkların Tanrı'ya bağlı olarak çalıştıklarını düşündüklerinden, bağımsız varlıklar olarak onlara bir tazim ve ibadet yöneltmezler. Melekler Tanrı'nın semavî kullarıdır, onlara mecazen "Tanrı'nın oğulları (bene ha' elohîm)" adı verilir (Eyub, 38, 7). Onlar Allah'ın icraatının vasıtalarıdır. Elçi, koruyucu, yardımcı vb. sınıfları vardır. Şeytanlar ise, hataları yüzünden sukût etmiş meleklerdir. Melekler gibi sayısız derecede fazladırlar. İnsanları günaha düşürmek, maddî veya bedenî zarara sokmak suretiyle kötülük etmek isterler. İblîs, bunların başıdır. Onlardan sakınmak, zararlarına karşı melekleri yardıma çağırmak gerekir. Şeytanlardan korunmak için, hürafî tedbirlere başvurmak yaygın idi. Hayır-şer kuvvetleri hakkında düalist bir telakkiye sahip değildirler. Hayır ve şer, ahlâkî planda vardır, metafizik bir asla dayanmaz.

Milada yakın zamanlara kadar yahudi, ölümden sonra yer altında ölüler diyarında (sheol), gölgeler (rephaim) halinde, hayatiyet belirtilerinden yoksun bir şekilde kalacağına inanırdı. Din bilginleri bile ölümden sonra bir hesabın, mükâfat veya mücazatın olacağını düşünmüyorlardı (Ecclesiastique, 17, 22 vdd.). Öyle anlaşılıyor ki âhirete delâlet eden Tevrat nasları zayi olmuştu. Fakat Milattan önceki ikinci asırdan itibaren Filistin'de Daniel kitabı ile (12, 2 vdd.) âhiret günü ve ölülerin

59 Bu konudaki bilgileri, Robert ve Feuillet, *Introduction â la Bible*, 2/35-67'de yer alan "Yahudi Dini" kısmından özetledik.

dirileceğine dair inanç başlar ve hızla yayılır, [60] fakat Sadûkiyye (Sadduceenne) fırkası, âhireti kabul etmemekte devam eder (Resullerin İşleri, 4, 1-2; Matta, 22, 23-33).

Tevrat (Torah) Yahova ile İsrail arasında müşahhas bir bağdır. Bizzat Tanrı'nın sözüdür. Onun, ilâhî kaynaktan geldiğine inanma, Yahudiliğin esasıdır. Yahudinin ona olan sevgisi, Tevratın 613 farzının koyduğu yükü hafif gösterir. Yahudiler, milattan önceki bir zamandan beri, İsrail milletini yeniden canlandıracak, "Seçkin millet"in düşmanlarına galebesini sağlayarak kendilerini yeryüzünün hâkimi kılacak Mesih'i beklemektedirler. Mesih: Tanrı'nın elçisi, temsilcisi, iradesinin gerçekleştiricisidir. Yahudilerdeki dünyevî zevk ve refah açlığı, Tanrı melekûtu'nun (Hâkimiyetinin) ruhanî tarafına baskın çıkar.

"İsrail tevhidi, sureti olmayan Tanrılık inancıyla, antikitenin çok tanrıcı sistemlerine, belli bir üstünlüğe sahip oldu. Eski Ahid'de Tanrı fikri, peş peşe yaptığı gelişmelere rağmen, her zaman –az çok örtülü olarak– şu iki kısır fikir içinde kaldı: Hukuken evrensel Tek Tanrı'yı, İsrailin özel Tanrısı haline getiren milliyetçilik ile; muhteris, dünyanın refahını arayıp duran bir kavmin, sırf bu gaye ile Kendisine bağlanmaları sebebiyle Yahova'nın, dünyevî nimet beklenen bir Tanrı sayılması."[61]

Kur'ân'ın Yahudilere hücumları da, bu ve benzeri sebeplerden ileri gelmiştir. Kur'ân onların muvahhid olduklarını kabul eder, Tanrılık hakkındaki inançlarını, esasta tenkid etmez. "*Kitap ehlinden zulmedenler bir yana, onlarla en güzel şekilde mücadele edin, şöyle deyin : 'Bize indirilene de, size indirilene de inandık; bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir, biz Ona teslim olmuşuzdur.'*" (29, 46; krş. 2, 139). Allah'ı kendilerine mahsus sayıp, sırf bir ırka mensup olmakla, kuru bir iddia halinde "Biz Onun evlatları ve sevgilileriyiz." (5, 18) demelerini kınar.[62] Tanrı'dan şikâyet etmelerini, sabırsızlıklarını vefasızlıklarını yüzlerine vurur ki (2, 61. 55. 58-59. 64; 5, 24. 64) kendi Kitapları bunun sayısız derece-

[60] Feuillet, *Itntroduction â la Bible*, 2/40.

[61] Dheilly, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, c. 4/1. kısım, sütun, 1015.

[62] krş., *Kitab-ı Mukaddes*, *Tesniye*, 32, 6; 14, 1; 7, 6; Çıkış, 4, 22.

de ve şiddetli örnekleriyle doludur.[63] "Yahudiler, boş yere Yahova'dan şikâyet ediyorlar. Kendisine boşuna ibadet ve hizmet ettiklerini, şeriatını gözetmekten hiçbir fayda görmediklerini söylüyorlar." (Abdias, 3, 13-15)[64] Tevrat'ın sadece Çıkış, 16. ve 17. bablarını okumakla, o zamanki yahudilerin Hz. Mûsa ve Hz. Hârûn'a, Mısır'da refah içinde yaşadıklarını, onların ise kendilerini Mısır'dan çıkararak çöle perişan etmek için getirdiklerini ileri sürdüklerini, Tanrı'dan şikâyet ettiklerini, Rabbı imtihan ettiklerini, Hz. Mûsa'yı nerdeyse taşlayacaklarını vs. görmek mümkün olur. Kur'ân, yahudilerin bazı peygamberlerini yalanladıklarını, bazılarını öldürdüklerini bildirir. Kur'ân'ın yahudilere olan hücumu, özellikle nübüvvet meselesinden dolayıdır. Onlar daha önce, geleceğini bildikleri Peygamberi beklerken, gönderilen Hz. Muhammed'i (sallallahu aleyhi ve sellem) reddetmekle, kin ve garazla, hatta "kâfirlerin mü'minlerden daha doğru bir yolda olduklarını" söyleyecek (4, 51) ve mü'minlerle ittifak imzaladıkları halde, hıyanet ederek içten içe, Ahzab savaşında ise açıkça kâfirlerle birlik olacak kadar çığırından çıkmalarını tenkid eder. Onların atalarının, daha Hz. Mûsa aralarında iken, altun buzağıyı tanrı edinmelerini hatırlatır, buzağı sevgisinin içlerinde yer ettiğini bildirir (2, 92-93).[65] Kur'ân'a göre yahudiler, Hz. Mûsa'ya gönderilen Kitabı tahrif etmişlerdir. Ondört asır önce, hiçbir insan, hele ümmî Araplar, bunu akıllarından bile geçirmezlerdi. Son birkaç asırdan beri Eski Ahid'in metin tenkidi çalışmaları başlayınca, bir müddet sonra metnin değiştirildiğini, karıştırıldığını, kaybolan kısımlarının olduğunu aralarında yahudi ırkından olan bilginlerin de bulunduğu garplıların kritikleri ortaya koymuştur. En az yüz seneden beridir, Tevrat'ın Hz. Mûsa tarafından bırakıldığı gibi kaldığını ileri sürecek kimse kalmamıştır.[66] Bizce bu,

---

63 krş. *Kitab-ı Mukaddes*, Çıkış, 16. bab; Sayılar, 11, 16.

64 *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sütun, 1004.

65 Bu da kendi kitaplarında yer alan bir konudur. Meselâ, Çıkış, 32, 20. Onların tarihte birçok kere buzağıya tapmaya döndüklerini, ileride bâtıl tanrı figürleri faslında göreceğiz.

66 İslâm'dan önceki zamandan beri, yeryüzünün çeşitli yerlerine dağılmış olan Tevrat nüshalarının biri birini tutması vakıası karşısında, tek tük bazı müslüman âlimler bile Kur'ân'ın bildirdiği tahrifi, "Yanlış tefsir etmek" şeklinde "manevî tahrif" diye te'vil ediyorlardı. Batıyı az çok tanımış olmasına rağmen, merhum M. Abduh'un bile buna muttali olmayarak aynı şeyi söylemesi tuhaftır (bk. *Tefsiru'l-Menar*, tahrifle ilgili âyetlerin tefsiri).

Kur'ân'ın gaybî ihbarlarından birinin, müslüman olmayanların eliyle gerçekleştirilmesi anlamını taşır.[67]

Kur'ân, yahudilerin din adamlarına karşı, onların her dediğini yapacak kadar tazimde bulunmalarını ve bu anlamda onları "efendi, rabb" tanıdıklarını bildirir ve bu aşırılıklarını kınar. Bu durum, yahudiler arasında Filistin'de bile görülüyordu. İncillerden şu cümleleri nakledelim: "Din adamları, Mûsa'nın kürsüsüne sahiptirler; onlar ne derlerse onu yapınız." (Matta, 23, 2-3). Yahudiler, din adamlarını, Tanrı'nın temsilcileri sayarlardı, onların Tanrı ile doğrudan doğruya bağları vardı. Din, kendilerine mahsus özel bir saha idi ve anahtarları yalnız kendilerinin ellerinde idi.[68] İnciller Hz. İsâ'ya atfen, yahudi din adamlarına bu tekelciliklerinden dolayı yöneltilen şiddetli tenkitler ile doludur.

Ve nihayet Kur'ân, yahudilerin **Uzeyr** hakkında **Allah'ın oğlu** dediklerini bildirir. Yahudilere, Tanrılık inançları bakımından yöneltilen en şiddetli tenkit ve onların da en çok rahatsız oldukları taraf budur. Biz ilerde gelecek "bâtıl tanrı figürleri" faslında, bu konuyu ele alacağız. Yahudiler, ilkelleştirdikleri bir tevhid inancına sahip olmakla birlikte, bütün bu yazılanlardan dolayı, Allah'ın varlığını ve birliğini yeryüzünde isbât etme misyonundan, tamamen uzak bir durumda bulunuyorlardı. Safiyeti bozulmuş bir Kitabı, Tanrı'yı insanlığın yüzde birini bile bulmayan cüz'i bir ırkın tekeline almak isteyen inançları ve sırf dünya nimetlerine yönelmiş mensuplarıyla Yahudiliğin "Allah'ın şâhidleri" olmaya ehliyeti kalmamıştı. Zira Hz. İbrahim'e verilen "İlâhî ahid, zalimlere erişmez." (krş. 2, 124).

c) Hıristiyanlık

İslâm'ın zuhurunda Hıristiyanlık müteaddit Kiliseler ve fırkalara ayrılmıştı. Bunlardan iki büyük fırka Arap yarımadasına girmişti: Yâkûbîlik ve Nastûrîlik. Her ikisi de, asıl Hıristiyanlığı temsîl ettiğini kabul eden ve Roma imparatorluğunun varisi Bizans'ın desteklediği Ortodoks (yani Chalcedoine (Kadıköy) konsili Hıristiyanlığınca (–ki bu konsil 451'de

[67] Tevrat metninin değiştiği hk. mesela bk. Robert ve Feuillet, *Introduction â la Bible*, 1/281-342.
[68] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 201.

Hz. İsâ'da iki tabiat olduğunu ilan etmiştir–) Hıristiyanlıkça, sapık sayılıyorlardı. Kuzey Arabistan'da iki küçük Arap emirliği vardı. Suriye'de olan Gassânîler, Bizans İmparatorluğunun himayesinde yaşıyordu. Mensupları 4. asırda Hıristiyanlığı monofizit Yâkûbî şekliyle kabul etmişlerdi. Dolayısıyla efendileri nazarında itham olunmuşlardı. Şimdiki Irak tarafındaki Hire emirliği ise, Mazdeizm dinine bağlı Sâsânîlerin himayesinde idi. Mensupları da Nastûrî Hıristiyanlığını benimsemiş olup, bundan ötürü efendileri nazarında onlar da ayrıca şüpheli kimseler sayılıyorlardı.

Arap yarımadasının içlerinde ise, Vâdi'l-Kurâ'da, bilhassa güneydeki Necran'da toplu olarak yaşıyorlardı. Necran hıristiyanlarının Ya'kûbî[69] veya Nastûrî[70] mezhebinden olduğu söyleniyor. Arap yahudilerinden Himyer Kralı Zû Nüvâs, altıncı asır başlarında Necran hıristiyanlarına korkunç işkenceler uygulamış, bunlar da hıristiyan devletlere başvurmuşlardı. Bizans imparatorunun emri üzerine Habeşistan kralı, başkumandan Ebrehe yönetiminde asker gönderir. Ebrehe duruma hâkim olur. Önce kral naibi, sonra bağımsız kral olan Ebrehe, Himyer bölgesinde 525-575 arasında hüküm sürer. Mutaassıp monofizit hıristiyan Ebrehe, İskenderiye'den kıbtî **evekler** getirir. San'â'da muhteşem bir kilise inşa ettirir. Gayesi Arapları Kâbe'den buraya çevirmektir. Bir bahane ile 570'de Kâbeye karşı meşhur seferini düzenler. Mekke'nin önlerine kadar gelmişken, ilâhî bir müdahale ile (bk. el-Fîl sûresi) perişan olur. Himyer, 572'de Sâsânî hâkimiyetine girecektir. Hicaz'da hıristiyanlar, yok denecek kadar azdı. Varaka dışında, hepsi de köle durumunda idiler.[71]

Yahudilik gibi Hıristiyanlığın da, o devir Arabistan'ındaki temsilcilerinin inançları ayrıntılarıyla bilinmiyor. Kimisine göre İslâm'ın temas ettiği hıristiyanlar, ortodokslarca Hıristiyanlık dışında sayılan kimselerdi.[72] Çeşitli mezheplerden hıristiyanların olduğuna dair belirtiler vardır. Bunlar da dinlerini yaymaya çalışıyorlardı. Panayırlarda dinlerini tebliğ eden papazların olduğu biliniyor.[73]

---

69 Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 26.

70 Gardet ve Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, s. 193

71 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/411.

72 Gardet ve Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, s. 200.

73 Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 27.

Biz burada belirli bir mezhebi ele almaksızın, birçok İncil arasından, kanonik olarak tayin edilen dört İncil ile Yeni Ahid'i teşkîl eden öbür kitaplara dayanarak, Hıristiyanlığın Tanrı inancına dair, genel mahiyette bilgi vermeye çalışacağız. Eski Ahid, hıristiyanlarca da muteber olduğundan, Eski Ahid'den nakletmiş olduğumuz hususlar Hıristiyanlık için de geçerlidir.

Yeni Ahid'e göre Tanrı yüce ve aşkın varlıktır, kişilik sahibi (personnel)dir, yani Zât'tır. "O, erişilmez bir Nurdur." (I. Timoteosa, 6, 16). Aynı zamanda Yakındır: "Tanrı, hiçbirimizden uzak değildir." (Resullerin İşleri, 17, 27-28). Tektir: Hz. İsâ, bütün emirlerin başının şu olduğunu söyler: "Dinle ey İsrail! Tanrımız Rabb, bir olan Rab'dir." (Markos, 12, 29). Her şeye Kâdirdir: "Ey her şeye Kadir olan! (...)." (Vahiy, 11, 17). Merhamet ve muhabbet sıfatı vardır: "Tanrı Muhabbettir ve bize Merhametlidir." (I. Yuhanna, 4, 6). Bu münasebetle Tanrı'ya **Babalık** atfedilir: "O vakit ona (Hz. İsâ'ya) dediler: Baban nerede? İsâ cevap verdi: Siz ne beni ne de Babamı bilirsiniz; eğer beni bilseydiniz Babamı da bilmiş olurdunuz." (Yuhanna, 8, 19). Bu müteşabih kavram sebebiyle hıristiyanlar da kendilerini Tanrı'nın "evlâtları" sayarlar (Romalılara, 8, 14. 15. 16. 17 vb.). Hz. İsâ hakkında da "Tanrı'nın oğlu" tabiri çokça görülür. Daha sonra hıristiyanlar, öbür insanlar hakkında ilâhî Babalık mefhumunu mecazî sayacakları halde, Hz. İsâ için nedense hakikî manaya alacaklardır. Tanrı, hükümrandır: "Gökte taht üzerinde oturur." (Vahiy, 4, 2). "İmdi devirlerin Kralına, zevâl bulmaz, göze görünmez Tek Allah'a ebedler ebedince hürmet ve izzet olsun." (I. Timoteosa, 1, 17). Kâinatı idare eder, O'nun tedbiri olmazsa kâinat kalmaz, insanlar varlığı da hareketi de, Tanrı'dan alırlar (Resullerin İşleri, 17, 28). Devamlı surette kâinatta icraattadır (Yuhanna, 5, 17). Her şeyi önceden takdir etmiştir (I. Pierre, 1, 2.) "İmdi, ne isteyenden, ne de koşandan, fakat merhamet eden Allah'tandır." (Romalılara, –16). İlk insan çiftinden gelen bütün kavimlerin kaderini Tanrı tayin eder (Resullerin İşleri, 17, 22-32). Dilediğine merhamet eder, dilediğinin kalbin katılaştırır (Romalılara, 9, 14-18). Ve insan O'na hesap soramaz: "Acaba kendine şekil verilen şey, şekil verene: Niçin beni böyle yaptın, der mi?" (Romalılara, 9, 19-21). Tanrı, Hakikattir: "Tek gerçek, Tanrı'dır." (Yuhanna, 17, 3.) Âdil Hâkimdir, hıristiyanlar Onun âdil hükmünü beklerler (Romalılara, 2, 5). Kuddûstur, Münezzehtir:

"Tanrı'nın adı mukaddes olsun." (Matta, 6, 9.) "Sizlerin Semavî Pederiniz mükemmel olduğu gibi, sizler de mükemmel olacaksınız." (Matta, 5, 48). Her şeyi işitir, görür: "Gizliyi de gören Baban, sana ödeyecektir." (Matta 6, 4. Hitap, iyilik yapmak isteyen sıradan insanadır.) Tanrı'dan korkmak gerekir: "Onun merhameti, nesillerden nesillere, Kendisinden korkanadır." (Luka, 1, 50). İlk hıristiyanlar: "Rabb korkusunda, Ruhul-kudusün tesellisinde olarak çoğalıyorlardı." (Resullerin İşleri, 9, 31). Tanrı'nın Gazabı vardır: "Gazap ile cezalandıran Allah haksız mıdır? Hâşâ, yoksa Allah dünyaya nasıl hükmedecekti?" (Romalılara, 3, 5-6.)

Görünüşte teşbih ifade eden tabirler, Eski Ahid'e göre az olmakla birlikte mevcuttur. Tanrı Bazusu ile kudret gösterir (Luka, 1, 51). Rabbin Eli, onunla beraberdi (Luka, 1, 66). Rabbin Yüzü önünde yürüyeceksin (Luka, 1, 77.) "Tanrımızın merhametli Yüreği (Luka, 1, 78)." "İmdi Tanrı'nın zürriyeti olduğumuz için (...) "(Resullerin İşleri, 17, 28-29'da Pavlus bu sözü Yunanlı muhataplarına söyler. Dolayısıyla bütün insanlar için geçerli olur. Adeta "yaratıklar" anlamına gelir).

Allah'ın Kitabına inanılır ve bu kitap asla değiştirilemez. (Matta, 5, 18; Luka, 11, 15). Meleklere (Matta, 26, 53; Luka, 2, 13) ve şeytanlara inanılır (Matta, 12, 24; Luka, 11, 15). Cinler vardır, birçok hastalıklara sebep olurlar, Hz. İsâ cin çarpmışları iyileştirir: "Birçoklarından cinler: Sen Tanrı'nın oğlusun, diye çıkarlardı." (Luka, 4, 41). Allah insanları diriltecek ve hesaba çekecektir. Cennet veya azap vaki olacaktır. Matta, 25. babda çeşitli cümlelerde, Luka 22., 16. ve 13. bablarda maddi zevklerle dolu cennetten ve azaptan bahsedilir. Ebedî cehennem kötüleri beklemektedir (Matta, 13, 50; 22, 13; Markos, 9, 48 vb.).

Kur'ân'ın hıristiyanlar hakkında takbîh ettiği başlıca husus, onların Hz. İsâ'nın tabiatı konusundaki inançlarıdır. Kur'ân'a göre o, Allah'ın kuludur ve İsrail oğullarına gönderdiği mümtaz bir peygamberdir. Allah'ın birliğini, kendisinin kulluğunu belirtmiştir. Aynı vasıfları, şimdiki İncillerde de buluyoruz. Hz. İsâ, bütün emirlerin birincisi olarak: "Dinle ey İsrail! Tanrımız Rabb, Bir olan Rabdır." der (Markos, 12. 29). "İsâ, Yahova'nın gerçek kuludur, risâletinin başlangıcında İsâ'ya kulluk misyonu verilmişti."[74] (Sonra

[74] Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 1119, "Serviteur de Yahvé" md.

niçin ve nasıl değişti, bilinmez?). İlk havariler, Hz. İsâ hakkında bu unvanı kullanırlardı. Petrus şöyle diyor: İbrahim'in, İshâk'ın ve Yâ'kûb'un Tanrısı, Kendi kulu İsâ'yı ta'zîz etti." (Resullerin İşleri, 3, 13. Keza bk. 5, 28. 29). Onun İsrail oğullarına gönderilen Resûl olduğu da şu sözünde görülür: "Ben İsrail evinin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim." (Matta, 15, 24). Bize göre, Hz. İsâ'nın tanrılaştırılması meselesi, **üç esas Synoptique** İncil'de yoktur. Muhterem Hamidullah, İncillerde Hz. İsâ'nın ağzından, "Ben Tanrı'yım." diye bir ifadenin asla bulunmadığını söyler. Onun en fazla, "Ben Tanrı oğluyum." dediği nakledilir.[75] (Synoptique olmayan dördüncü Yuhanna İncilinin başındaki esrarengiz ve açıkça Philon felsefesini yansıtan "Kelâm Allah nezdinde idi ve Kelâm Allah idi. (...) Her şey onun ile dolu (...) ve Kelâm beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu." sözleri Yuhanna'nın bir girişinden ibarettir ve her şeye rağmen Hz. İsâ'nın tanrılığından başka tefsirlere de müsaittir). "Tanrı oğlu" tabiri, sadece Hz. İsâ hakkında olsaydı, yine de bir özellik düşünülebilirdi. Oysa Eski Ahid'de bu tabir: İsrail oğulları (Çıkış, 4, 22), melekler (Eyub, 1, 6; Mezmur 29, 1) ve müttakî insanlar, bilhassa peygamberler, hikmet, kral[76] hakkında, geniş anlamda vârid olmuştur. Keza Yeni Ahid'de de böyledir. Lukâ, 3, 38'de Hz. Âdem hakkında "Tanrı oğlu" der. Çeşitli yerlerde, hıristiyanlar hakkında da bu tabir kullanılır. Öyleyse bu lafzın nitelediği öbür varlıklara değil de, neden Hz. İsâ'ya tanrılık anlamında bir özellik tanınır? Hz. İsâ'dan nakledilen şu cümle oğul teriminin manasını açıklamıştır: "Ne mutlu sulh edicilere, çünkü onlar 'Tanrı oğulları' çağırılacaklar." (Matta, 5, 9.) Hıristiyanların Hz. İsâ'yı tanrılaştırmaları demek olan **tecessüd** (incarnation) fikri, üç synoptique İncil'de yoktur."[77] Bu cümle, muteber hıristiyan din adamlarından oluşan bir hey'etçe yazılmış olan bir kitaptan alınmıştır. Bunu diyen zat "Fakat bu İncil yazarlarının (içlerinde) böyle bir kanaatleri vardı, bu havaları vardı." diye ilave ediyor. Nasıl olur, dinin temeli böyle şeylerden mi çıkarılır?

Keza **teslis** de yoktur İncillerde. Teslise şu cümle dayanak gösterilir:

---

[75] (Hey'et), *Les Musulmans,* s. 52.

[76] Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 416-417, "Fils de Dieu" md.

[77] Robert ve Feuillet, *Introduction â la Bible*, 2/799.

"Ve İsâ vaftiz olup hemen sudan çıktı; ve işte gökler açıldı ve Allah'ın Ruhunun güvercin gibi inip üzerine geldiğini gördü." (Matta, 3, 16). Şu formülün ise, sonraki ibadet merasiminin etkisiyle İncil'e girdiği kabul ediliyor: "İmdi siz gidip bütün milletleri şakirt edin; onları Baba ve Oğul ve Ruhul-kudüs ismiyle vaftiz eyleyin." (Matta, 28, 19.) Zira başlangıçta yalnız (Hz.) İsâ adına vaftiz yapılıyordu. (Resullerin İşleri, 2, 38; 10, 48.)[78] Kaldı ki bu son formül sahih olsa bile, bundan ıstılahî anlamıyla bir teslis çıkarılamaz. Bunu çıkarmanın Kur'ân'daki "*Allah'a, Resûlüne ve ulilemr'e itaat edin.*" (Nisâ, 4/59) emrinden veya Besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahim vasıflarından bir teslis çıkartmaktan farkı yoktur. **Tahlis** (Redemption), yani Tanrı'nın, Oğlunun şahsında işkence çekerek suçlu beşeriyeti günahtan kurtarması esasının da, hıristiyanlar arasında ifade ettiği anlamı, İncillerde bulmak zordur. Ancak Pavlus'un mektuplarında bulunabilir.

Her ne ise, yüz yıllarca sürüp gelen bir polemiğe girer gibi olduğumuz bu noktada, söylediklerimizle yetinip durmalıyız. Bu gün, insanlık Hz. İsâ'nın tebligatına da, güvenilir bir biçimde sahip değildir. İncil metinlerinin kritiği bunu göstermiştir. Mevcut en eski metinlerin toplanıp, kritik edilmesinden sonra şu netice ortaya çıkmıştır: 200.000 kadar varyant vardır. Bunların çoğu müstensih hatası vs. kabilinden ise de, sekizde biri önemli farklar göstermektedir.[79] **Formgeschicte** mektebine kalsa (M. Dibelius, R. Bultmann vb.), Hz. İsâ'ya ait olarak, güveneceğimiz sözler çok enderleşir. Teslis, tesessüd gibi dogmalar Nicea (İznik) konsilinden (M.325) itibaren akdolunan konsillerde konulmuş, pekiştirilmiş ve başkalarınca anlaşılmayan bu konu, mensuplarının öğündükleri bir "hıristiyan sırrı" haline gelmiştir.

Keza Kur'ân, Hz. Meryem'in ve bir ölçüde **ruhbanların** Tanrı derecesinde tutulmasını, hıristiyanlar için takbîh etmektedir. Bunlar üzerinde de, ileride bâtıl tanrı figürleri faslında duracağız. Hemen hemen bütün garplı İslâm araştırıcılarının, hatta bazı müslümanların bile zannetikleri gibi; Kur'ân, hıristiyan teslisinin unsurlarını sayıp, Hz. Meryem'i bunlardan biri göstermemiştir. Bu da, yerinde görülecektir. Kur'ân'ın Hıristiyanlık hakkındaki beyanlarında "kendi inançlarını bulmadıklarını" ileri

---

[78] Teslis hk. bu bilgi, Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 1191-1192, "Trinite" md.'den alınmıştır.

[79] Robert – Feuillet, *Introduction â la Bible*, 1/111.

süren hıristiyanlar çoktur. Demin saydıklarımızla, şimdiki Hıristiyanlığın kader, cennet ve çeşitli dinî hükümleri hakkındaki inançlarını göz önünde bulundurarak, biz de şöyle diyebiliriz: "Biz –malum maceralarına rağmen– İncillerde, Hıristiyanlığı bile bulmuyoruz."

Hicretin 9. senesinde, Medine'ye gelerek Hz. İsâ'nın tabiatı hakkında tartışmalara giren Necran hıristiyan hey'etine, âyetin emriyle Peygamberimizin yaptığı ünlü **mübâhele** teklifi cevapsız kalmıştır ve açık bulunmaktadır: "*De ki: 'Gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lânetleşelim de, Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim.*" (Âl-i İmran, 3/61) Heyetteki altmış kişi, Hz. İsâ'nın Tanrılığı konusundaki bu meydan okuma karşısında teklife olumlu cevap vermekten ürkmüşler, zimmî statüsüne razı olmuşlardı. Tarihin tanıdığı en büyük **oecumenique** (evrensel) şu davet de devam etmektedir: (Son yıllarda, Oecumenisme Abrahamique unvanıyla, Hz. İbrahim'de kökleşen inançların yakınlaşmasından söz ediliyor). "De ki: '*Ey Kitab ehli! Gelin bizimle sizin aranızda müşterek olacak söze: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım, **kimimiz kimimizi Allah'dan başka rabler edinmesin**'. Eğer yüz çevirirlerse: 'Bizim (Allah'a) teslim olduğumuza şahid olun' deyin.*" (Âl-i İmran, 3/64)

2. Müslümanlardaki Ulûhiyyet Anlayışları

Genel olarak dinin kutsal Kitabı, ilk zuhurunda bir harekete götürür. Çok geçmeden bir inceleme konusu olur. Birinci devre, inancın: "Nasıl?" diye sormaksızın, bu inancı yaşamanın ön plana geçtiği, toplumun değiştiği dinamik bir niteliği haiz iken; ikinci devre Kitabı incelemenin, beşerî akıl ve mantık ölçülerine göre araştırmanın, savunmanın, dolayısıyla çeşitli görüşlerin ortaya çıktığı bir devredir. Burada vahyedilen metin, statik bir hale dönüşür. Ondan sonra da bir durulma ve durgunlaşma devresi başlar. Aynı vâkıa –yine genel olarak–, fert plânında da görülür. Müslümanlar arasında da, aynı kural –ana hatlarıyla– işlemiştir. Bize öyle geliyor ki, Kur'ân bazı âyetlerinde, bu genel kurala işaret etmektedir. "*Nûr ve hidayet olarak indirilen Kitabın, parça parça kâğıtlar haline getirilip, mensuplar tarafından kısmen açıklanıp, çoğunun gizlenmesinden*" (6, 91). "*Kitap verilmesinden*

sonra, müddetin uzaması yüzünden kalblerin katılaşmasından" (57, 16) bahs eden âyetler, bu cümledendir. Bu son âyet, daha önceki Ehl-i Kitab gibi, bir duruma düşmemeleri için, müslümanlara açık bir ihtar taşımaktadır. Gelecek sayfalarda, Kur'ân'ın, özellikle Uluhiyet konusundaki tavsiflerinin, müslümanlar arasında karşılaştığı belli başlı anlaşılış şekillerine temas edeceğiz.

a) Te'vîl yolu

Bu yolu tutanlar, nasların bir kısmını olduğu gibi kabul etmenin Ulûhiyyete yaraşmayacağını savunurlar. Bu kabil âyetleri, ekseriya mecaza hamlederek te'vîl ederler. Meselâ Allah'ın Basîr, keza Semî' sıfatları, Alîm mânâsına alınır. Zira görme idrâki, göz organına ve yaratılmış olan belli bir mekanizmaya dayanır, ayrıca bir cihette olmak vs. gibi mahlûklara ait birtakım durumları gerektirir. Allah bunlardan münezzeh olduğuna göre, O'nun Gören vasfı, Bilen anlamına gelmelidir. Allah'ın Hayy (yaşayan, diri) vasfından maksat, Bakî olduğunu bildirmektir. Zira hayat, hareket, beslenme ve birtakım biyolojik özellikler düşündürür, mahlûklara mahsustur. Rahmet, muhabbet, gazap vb. yaratıklara ait duygular O'na yaraşmaz. Bunlar, O'nun iradesine raci'dirler, mükâfatlandırmak veya cezalandırmak iradesini ifade ederler. "*Rahmân, Arş üzerine istiva etti (kuruldu)*" (Tâhâ, 20/5) âyeti, zahirî üzere alınamaz. İstivayı, "istîlâ etti", "hükmü altına aldı" "kasdetti" vb. mânalarından birine almak lazımdır. Allah'ın Yed'i (Eli): Kudreti veya Nimeti demektir. Vech'i (Yüzü): Zatı demektir. Arzettiğimiz örnekler, te'vîl yolunun özelliklerini göstermeye yeterlidir. Tabiatıyla, te'vîl alanının çeşitli genişliklerde tutulması, fırkadan fırkaya değişiklik gösterir. İşin mahiyeti ise, aşağı yukarı aynıdır.

Allah hakkında, bu kabil tavsifleri, ilk önce insanlar hakkında ifade ettikleri mânalara alınca, tenzihi gerçekleştirmek için, te'vîl bir mecburiyet olur. Demek ki, bu tür tenzihin, temelinde bir teşbîh yatmaktadır.[80] Allah'ın isim ve sıfatlarına, önce yaratıklardaki anlamlar verilmekte, sonra bunların ancak onlara münasip olduğu düşünülünce, Yaratıcıdan nefyedilmektedir. Sonuç ise, Allah'ın Zâtını vasfettiği birçok isim ve sıfatların, –bir bakıma– inkâr edilmesidir. Hâlbuki Kur'ân, başlangıçta bir

[80] bk. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 140.

benzetmeyi nefyedecek kesin ve açık beyanları ihtiva etmektedir: "*Yaratan, hiç yaratmayan gibi olur mu?*" (16, 17). "*Onun benzeri hiçbir şey yoktur.*" (42, 11). "*Hiçbir şey, O'nun dengi olmadı.*" (112, 4). "*O'nun bir benzerini bilir misin?*" (19, 65). "*En yüce sıfatlar O'nundur.*" (30, 27). Bunlar, Allah'ın Zat'ını olduğu kadar, sıfat ve fiillerini de, mahluklarınkine benzetmeyi kesin olarak engelleyen naslardır. Daha önceki **isbât** unsurlarını, bu **tenzîh** unsurlarıyla birlikte mülahaza edince, te'vilcilerin yaptığı gibi, evvela benzetip, sonra nefyetmek durumu ortaya çıkmaz.

Te'vîl yolunun bir başka mahzuru, kesin bir kıstastan mahrum olmasıdır. Herhangi bir vasfın Allah'a yaraşıp yaraşmadığını belirlemekte, kıstas nedir? Bu kıstasın, **akıl** olduğu söylenir. Bu teslim olunursa, bir tek kıstas karşısında olduğumuzu sanmak, yanılmak olur. Önümüze birçok akıllar, dolayısıyla birçok kıstaslar çıkacaktır. Bunlar ise, aynı konuda birbirlerinden farklı, hatta bazen mütenakız şeyler söyleyebileceklerdir. İnsanlığa mal olmuş bu gerçeği, çağdaş bir filozof şöyle ifade ediyor: "Akıl, istediğimiz her şey için, bize delil getirebilir; çünkü her delil karşısında, onun karşısına koyacak başka bir delil bularak onları eşit kılabilir. Bunun da sonucu, ahlâkımızdaki her kuvveti, hayatımızdaki her değeri sarsan bir şüphenin hâkim olmasıdır."[81] Üzerinde durduğumuz konu için de, bu böyle olmuştur. Ulûhiyyete lâyık olup olmayan vasıflar hususunda, –mücerred aklı, esas aldığını ileri sürerek, aslında– kendi akıllarına dayananlar, değişik ve zıt şeyler söylemişlerdir. Sadece Eş'arî'nin (ö. 324/935) **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn** eserini incelemek, bu ihtilâfın ulaştığı boyutların genişliğini görmek için kâfidir. Mahlûklar var'dır diye "**Allah var**"dır demeyi bile uygun bulmayacak aşırılığa varanlar olmuştur.[82]

Ayrıca, bir yandan varlık, öbür yandan akıl kavramlarının mahiyetleri hakkında, gerçeğe uygun değer hükümlerinin olması şarttır. Aklın imkân içine giren alan nedir, mutlak mıdır, sınırlı mıdır? İdrâkinin taalluk ettiği şeyler kesin midir, zannî midir? Ve bizzat insanın kendisi bakımından

---

[81] W. James'den Abdulkerîm el-Hatib, *Kadıyyetu'l-Ulûhiyye beyne'l-Felsefe ve'd-Dîn*, el-Kâhire, 1962, 1/72.

[82] Dinle kayıtlı olduğunu ileri sürerek böyle söyleyenler olursa bağımsız filozoflardan da aynı şeyi duymak normal karşılanmalıdır. Bu sonuncular için bk. Moreau, *Le Dieu des Philosophes*, s. 160.

büyük önemi haiz olarak: Aklın, insan varlığındaki yeri nedir, insanın bütünü müdür? Bilginin tek kaynağı mıdır? Varlık konusunda ise, insanın en aldandığı husus, varlığı; gördüğü, bildiği, duyulariyle tecrübe ettiği şeylere hasretme eğilimidir. Öyle ki, insan bildiğinin dışında bir âleme inansa bile, onu da buranın bir başka nevi olarak tasavvur eder. Varlık mertebelerinin, birbiriyle isimden başka bir ilgisi olmayacak derecede farklılıklar gösterdiğini, bu gün daha çok kabul etmeliyiz. Maddi cismin, onun aynadaki aksinin, akıldaki suretinin şuurun, ruhun, bir elektrik enerjisinin zaman zaman bir yenisi keşfedilen çeşitli ışınların, meleklerin... ve Allah'ın, bütün bu varlıkların ayrı ayrı hakikatleri bulunduğunu, hükümlerinin başka başka olduğunu, birinin hakkında **caiz** ve mümkün olanın öbürü hakkında **müstahîl** olabileceğini hatırda tutmamız gerekir.

Skolastik zihniyet –hem şarkta hem garpta-, aklı çok yüceltmişti. Ona, kaldıramayacağı yükler yüklemişti. Sahası olmayan yerlerde de, hükümran etmek istemişti. Buna tepki olarak, özellikle son yüz yılda –ve daha ziyade aklın tek mutlak kıstas sayıldığı hâkim garp düşüncesinde-[83] aklın durumu geniş ölçüde ve iyiden iyi şüpheye konulmuştur. Bu tenkidler yalnız din ve metafizik çevrelerinden de gelmekle kalmaz. Psikoloji, antropoloji, sosyoloji, edebiyat, matematik, fizik, biyoloji vs. gibi ilmin her sahasından yöneltilmektedir. Bunlarda da **tefrit** şeklinde aşırılıklar, haliyle bulunmaktadır. Gayemiz burada akıl aleyhinde muhakeme yürütmek değildir. Kısmen kalıcı olmayacak tenkitlere sırtımızı dayayarak **haşevî** (veya fideiste) bir telâkki lehine aklın değerini küçümsemek veya reddetmek hiç değildir. Ancak şuna inanıyoruz ki, insanlık bu gün, aklın değeri ve sınırı hakkında geriye dönülemeyecek bazı kıymet hükümlerine sahip olmuştur. Bu da, akla gerçek değerini vermeyi kolaylaştırdığından, beşeriyet için bir kazanç olmuştur. Öyleyse, bazen aklı aşan vahiy gerçeklerinin bulunabileceğini düşünmek ve en iyi durumunda bile, hakikati fakirleştirerek ve bölerek bize tanıtan aklın, vahiy verileri üzerinde mutlak vize yetkisini tanımamak gerekir. Akıl, bunca beşerî zekâ ve tecrübe birikimine rağmen, kendi idrâk

[83] Fransız ihtilalinden sonra, akıl Tanrı'sına (La Déesse Raison) tapınmanın 10 Kasım 1793'de Notre-Dame kilisesinde başlatılıp halkın buna zorlandığını, ama tanrılığının (!) çok az sürdüğünü hatırlayalım (bk. Henri Verbiste, *Les Grandes Controverses de l'Eglise Contemporaine*, s. 37-38, Lausanne, Edit Rencontre, Coll. Marabout Üniversite, 1971).

alanı içine giren nice şeyleri dahi bilemezken, kendisini aşan bir alanda onu, **çözen** ve **bağlayan** mutlak hâkim yapmaya kalkışmak, bizce **mâkul** olmaz ve **aklın** değerini küçültmek olur. İşte bundan dolayı, **te'vîl** ehlinin aklı, vahye hâkim kılması anlamına gelen tutumları benimsenemez. Anlaşılması güç ve müteaddit ihtimallere müsait olan bir nassı, kendi anlayışına göre bir istikamete yormakta, âyetin nehyettiği "Allah hakkında bilmediğini söylemek" (krş. 7, 33; 2, 169) ve **tahakküm** tehlikesi vardır.

Bir de, te'vîl ehli kendi kendileriyle de mantıkî değildirler. Meselâ: İlim, Allah'a lâyık bir sıfat olarak kabul edilip işitme ve görme münasip bulunmadığından, bunlar ilme irca ediliyor. Sonunda, yine de Allah'ın ilminin, keyfiyeti bizce bilinemeyecek bir ilim olduğu söyleniyor. Hâlbuki aslında, Allah'a beşerî ifadedeki ilmi izafe etmekle, görme ve işitmeyi izafe etmek arasında bir fark yoktur. Beşerî anlamda görme O'ndan ne kadar uzaksa, beşeriyetteki ilim mekanizması da o derecede uzaktır. Bizim ilmimiz, birtakım duyular vasıtasıyla, **hâdis** varlıklardan gelen ve zihnimizde irtisam eden birtakım suretlerden ibarettir. Hadistir, eksiktir, gaybe taalluk edemez vs. Öyleyse, bunlara bakarak Allah'ın, keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir ilmi olduğunu söyleyen te'vilcilerin "Bilemeyeceğimiz bir İşitme ve Görmesi de vardır." dememeleri, kendi kendisiyle mantıkî olmamayı gösterir. Yahut iradeyi O'na lâyık bulup; rahmet, muhabbet, gazap, hilim, esef, ferah vb. kavramları, teessür ve infial düşündürdüğü gerekçesiyle Allah'tan nefyedip, bunları İradeye irca etmekte de aynı özellik vardır. Kısaca **kalb rikkati** olarak tanımlanan beşerî rahmet ile beşerî iradenin Allah'a nisbeti müsavidir. Bizdeki iradenin, O'na yaraştığını kim söyleyebilir? İrademiz psikolojik etkenlerden, teessürlerden, meyillerden uzak mıdır? Madem ki değildir ve bunu te'vilciler de görerek "O'nun İradesi tamamen başkadır." diyorlar. Öyleyse "O'nun Kendisine lâyık Rahmeti, Kendisine lâyık Muhabbeti, Kendisine lâyık Gazabı... vardır." dememelerine şaşırmak gerekmez mi? Kaldı ki, bunlar, bir kıyas işlemiyle insanlar tarafından verilen vasıflar değildir. Allah'ın, Kendi Zat'ını nitelediği vasıflardır. Kendisine yaraşmasaydı, bunları ispat etmez, sadece iradesinden haber verirdi. Biz Allah'ı, Kendisinden de mi daha iyi tanıyoruz? Bundan ötürü, hem kendi kendisiyle mantıkî olmayan, hem de vahyin muhtevasını boşaltan bir te'vîl anlayışı tutarlı olamaz.

Mecaz elbette beşerî bir gerçektir ve lisanda vardır. Bu beşerî ifade vasıtasını istiare eden vahiy metninde, mecazın bulunması makuldür. Ancak belagat dalında **şayi**, **mecaz** denilen hususlarda, bir mecaz olduğunu söylemek lâzımdır. Gerçi bu da kesin bir ölçü değildir (beşerî vakıaların çoğu da böyle değil midir?). Fakat inkârı mümkün olmayan mecazlar mevcuttur. Meselâ, "Allah sabr edenlerle beraberdir." sözünden, hiç kimse **zatî** bir beraberlik çıkarmaz, Onun te'yidinin kasdedildiği bellidir. Yahut "(...) Allah'ın yanında aşırı gitmemden dolayı yazıklar olsun bana!" diyecek olan günahkârın sözünü nakleden âyetteki (39, 56) "**fîcenbi'llah** (Allah'ın yanında)" tabirinin "Allah hakkında" olduğunda tereddüt edilmez. İbn Dakîk el-İd'in (ö. 702/1302) formülleştirdiği şu görüş bizce Sünnî anlayışı özetlemektedir: "Arapçadaki üslûpta, te'vîl yakın ise, inkâr olunmaz; uzak ise tevakkuf ederiz ve tenzîhle beraber, ilahî murad ne vecihle ise ona iman ederiz. Bu lâfızlardan, Arap dilinde manâsı zâhir ve alışılmış olanlar hakkında ise, tevakkuf etmeksizin, alışılmış mânâyı kabul ederiz."[84] der ve demin zikrettiğimiz **cenbi'llâh** tabirini örnek verir.

b) Tahyîl Yolu

Kısaca **tahyîl** diye adlandırabileceğimiz telâkkiye göre nebiler, insanlara gerçekleri olduğu gibi bildirmemişlerdir. Çünkü halk, bu hakikatleri idrâk etme yeteneğinden yoksundur. Bundan ötürü, peygamberler, **maksûd** olanı, **mahsûs** bir surette öğretmişlerdir.[85] İbn Sina'ya (ö. 428/1036) göre Sâni'i tevhîd etmek, O'nu nicelikten, nitelikten, zaman ve mekân kavramlarından, vad' (konum) ve değişmekten tenzîh etmekle olur. Yani O'nun, nev'inden şerîki olmayan büyük Zât olduğu, Zât'ının varlığı, kemmî veya manevî cüz'ünün bulunmasının mümkün olmadığı isbat edilmiş olur. Zâtın, ne kâinatın içinde, ne de dışında olması caiz değildir. O'nun hakkında "şuradadır" diye işaret etmek de (yani cihet isbatı da) doğru değildir. Eğer göçebe Araplara veya ibrânilere veya kaba insanlara hakikat bu üslûpla bildirilseydi, derhal inada davranırlar ve kendilerinin davet edildikleri imanın, esasen **olmayan** bir şey

84 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3, 7 hk. 3/89'da naklediyor.
85 İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 53.

olduğunu söylemekte ittifak ederlerdi. İşte bundan dolayı **tevhîd**, tamamen teşbih suretinde gelmiştir. Bu önemli konudan (az önce bildirdiği **tenzîh** konusunu kastediyor), Kur'ân'da bir şey vârid olmamıştır. Keza tevhîd hususunda, muhtaç olunan ayrıntılı beyan, sarih olarak gelmemiştir. Belki, bir kısmı zâhiren teşbih yoluyla, bir kısmı ise, çok genel mutlak **tenzîh** suretinde gelmiş, tefsir veya tahsis olunmamıştır.[86] Yine bu zata göre şeriat, tevhîd ilmi konusunda, seçkinlere (havâss) mahsus gerçekleri getirmemiş, avama hitap etmiş, onlara kavrayamayacakları hususları, teşbih ve temsillerle anlayışlarına yaklaştırmıştır. Böyle olmasaydı, şeriat fayda vermezdi.[87]

İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre: "Burhan ehli olmayanların, dinî nasları zahirî şekilleriyle kabul etmeleri gerekir. Eğer naslar dinin esaslarına ait ise onları te'vîl etmek küfür, öteki konulara ait ise te'vîl, bid'attir. Ama burhan ehlinin, dinin birtakım meselelerini te'vîl etmeleri şarttır; zahirî durumlarıyla kabul etmeleri küfürdür. Çünkü birtakım insanlar vardır ki, ancak tahyîl yoluyla tasdik ederler, yani ancak tahayyül ettikleri vecihle kabul edebilirler."[88] İbn Rüşd, "*Keşf*" adlı eserinde de, –avam diliyle konuşurken– Allah'a bir nevi cisim demekten, cihet isbat etmekten kaçınmaz. Mûtezile'ye ve öbür sünnî mütekellimlere, te'vîlcilere şiddetle hücum eder ve der ki: "Kaldı ki te'vîlcilerin delillerine bakarsan, o delillerin **bürhanî** olmadığını görürsün. Hatta şeriatın zahirleri, onlardan daha da ikna edicidir, yani onları tasdik edenler daha çoktur."[89] İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın gökte olduğu kabul edilmezse, din iptal edilmiş olur. Zira **cumhur**, görünmeyeni, görünen âleme benzetmekle tasdik eder. Meselâ: Bildiği âlemde ilim, varlığı için şart olduğundan, görünmeyen Yaratıcı'nın da varlığında şart olduğunu düşünür. Fakat görünmeyen hakkındaki hükmün, görülen âlemde varlığı ekseriyetçe biliniyorsa, râsih âlimlerden başkası bilmiyorsa ve **cumhur** da onu bilmeye muhtaç değilse, şeriat vâzıı, onu bilmekten meneder. Ruhu bilmek gibi. Eğer mutlulukları için onu

---

86 İbn Sina, *Risale Adhaviyye, fî Emri'l-Me'ad*, s. 44 vd. dan naklen. Hatîb, *Kadiyyatu'l-Ulûhiyye*, 1/359; İbn Rüşd de benzeri şeyleri söyler, bk. *Keşf*, s. 63.

87 İbn Sina'nın *aynı eseri*, s. 48 vd. naklen. Hatîb, *Kadiyyatu'l-Ulûhiyye*, s. 361.

88 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 16.

89 İbn Rüşd, *Keşf*, s. 64.

bilmek gerekiyorsa, görülen dünyadan onlara misal verir, "isterse bu misal anlatılması maksud olan şeyin tam hakikati olmasın."[90]

Tahyîl yolunu tutanlara göre, seçkinler dışında kalan insanlar tevhidi anlayamayacakları için nebiler şöyle bir **Allah** tasvir etmişlerdir: "O, her varlıktan pek büyük bir Mevcuttur. Gökte, yüce bir tahtın üzerinde oturur. Kulları ne yaparsa işitir, görür. Konuşur, buyurur, yasaklar. Gelir, iner. Elleri vardır, istediği her şeyi yapar, Kızar, hoşnutluk duyar vb." Onlarca cumhur, bunları böylece kabul etmelidir, te'vîl etmeleri küfürdür. Ancak, seçkin burhan ehli bilir ki, bunlar avamın anlayışını okşayan misallerden ibarettir.

Bu yolda gidenlerle ilgili olarak tenkitlerimiz kısaca şunlar olacaktır: İnsanlar, kendi idrâk sahaları içine giren durumlarda, büyük farklılıklar gösterirler. Bu, görme ve işitme duyuları için olduğu kadar, aklî idrâk için de doğrudur. Kendilerinden az uzakta duran bir ağaca bakan bir grup insan, görme kuvvetlerine göre, onun hakkında değişik şeyler söyleyebilirler. Biri sadece ağaç olduğunu söyler. Öbürü cinsini tayin edebilir. Bir başkası daha başka ayrıntılarını seçebilir. Bir diğeri renk körüdür, yeşilliğini bile idrâk edemez vs. Fakat aynı kimseler gündüz ortasında gökyüzünde yıldızları görmeye çalışırlarsa, hepsi müsavi olurlar. Aralardaki görme farkının hiçbir değeri kalmaz.[91] Bunun sebebi, görme kuvvesinin mutlak olmayıp sınırlı bulunmasıdır. Akıl kuvvesi için de, mahiyet itibariyle durum değişmez. Aklın mutlak olduğunu kim söyleyebilir? O da, sınırlıdır. Bu sınır içerisinde avam-havas farkı söz konusudur. *Ama o sınırın ötesi için, herkes avamdır, herkes cumhurdur.* Allah'ın Zât ve sıfatlarının mahiyetini bilebilmek de, işte herkesin cumhur olduğu bir meseledir. Allah, mahiyeti böyle olan insana, beşerî anlayışa ilâhî tenezzülât olarak Kendisini birtakım vasıflarla tavsif ederek tanıtmıştır. Ama bununla bırakmamış; Zâtının ve sıfatının keyfiyetini bilemeyeceğimizi hatırlatmıştır. O'nun tavsifleri de **tahyîl** değil hakikattir. Bize bildirdiği vasıflar, Ulûhiyetin tamamını göstermese de, bildirdiklerinin Zatına yaraşan mânâları vardır. En azından, bunlarda ilâhî tecelli aranabilir. Allah, insanlara bu tarzda kendisini izhâr etmiştir, böyle

---

90 *Aynı eser*, s. 69.

91 krş. Hatîb, *Kadiyyatu'l-Ulûhiyye*, 1/362-363.

tecelli etmiştir. "Gizli değildir ki, Allah Teâlâ istediği vecihle, istediği zaman ve istediği keyfiyette zuhur etsin. O, zuhurunda da ıtlâkı üzere bakîdir. O derecede ki, ıtlak kaydı bile, O'nu bağlamaz. Kayıtlanmaktan münezzehtir, taaddütten müberrâdır. Ümmetin selefi ve kalb ehli mutasavvıfların anlayışı budur. Bunu böyle bilen, bu tekellüflerin (te'vîllerin, tahyîllerin) etrafında dolaşıp durmaz."[92] Açıkça söyleyelim ki, biz –başka yerde de temas edeceğimiz gibi– bu tefsire ve bu şuura, büyük bir önem veriyoruz ve bunu idrâk edemeyen birçok müslümanın bulunmuş olmasına da esef ediyoruz. Bu anlayış genelleşmiş olsaydı, sayısız bölünmeler –ve bizce, yanılmalar– olmayacaktı. Bu anlayışa yaslanarak, ortaya çıkabilecek muhtemel sapmaları önlemek için dinin kesin açıklıkları engel olmaya fazlasıyla yeterlidir. Bu telâkkiyi, müşterek vasıfları bulunmayan Tanrılıkla insanlık arasındaki ilâhî tercümanın, Kur'ân'ın: *Te'vîlsiz*, *tahyîlsiz*, *ta'tilsiz*, *teşbîhsiz* ve müstakim bir tefsiri için aziz buluyoruz. Ebû Sa'îd Dârimî (ö. 280/893), âhirette *Allah'ı görmeyi* ifade eden nasları da bu istikâmette izah ederek selefin anlayışını dile getirmiştir.[93] Tecelli kavramının hem de kelimesiyle Kur'ân'da bulunduğunu hatırlatmaya bilmeyiz lüzum var mıdır? "(...) Vaktaki Rabbi dağa tecelli etti (tecellâ), onu yerle bir etti(...)" (7, 143). "Oraya gelince, kutlu yerdeki vadinin sağ yakasındaki ağaç cihetinden: 'Ey Mûsa! Şüphesiz Ben, âlemlerin Rabbi Allah'ım.' diye seslenildi." (28, 30). Burada olan da, Allah'ın o ağaçta Hz. Mûsa'ya bir tecellisinden ibarettir. Tecelli kavramının, birçok hadiste de karşımıza çıktığını belirtmek gerekir. Meselâ, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), Rabbini gördüğünü kabul eden İbn Abbâs, "Bakışların O'nu idrâk edemeyeceğini" bildiren (6, 103) âyetinin kendisine hatırlatılması üzerine muhatabına şöyle demiştir: "Yazıklar olsun sana! Bu, bizatihi Nuru ile tecelli ettiğinde vaki olacak bir durumdur, o (Hz. Peygamber) Rabbini iki defa gördü."[94]

Daha önce gördüğümüz **te'vîl** mensuplarının, **tahyîl** yolunu tutanlardan farkı şuradadır: Te'vîlcilerin gayesi nassları kendi anlayışlarına uydurmaktır. Yaptıkları te'vîlin, nassın muradı olduğunu ileri sürerler. Tahyîl

---

92 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/209 hk. 2/98-99.

93 Dârimî, *er-Redd 'alâ el-Cehmiyye*, Ru'yet bahsi, s. 297-310 ve özellikle s. 307.

94 bk. Tîrmîzî, *Sünen*, Necm sûresinin tefsirinde.

mensupları ise, nasslardaki tavsifleri cumhura verip, kendilerini bunlara muhatap saymadıklarından rahattırlar. Bu yüzden, te'vîllerini cumhura ısrarla kabul ettirmek isteyen te'vîl ehlinin, en amansız düşmanı olmuşlardır. Onların, dini bozduklarını savunmuşlardır. Hâlbuki te'vîl ehli de, ilâhî sıfatlar hakkındaki anlayışlarını, aslında tahyîl erbabından almışlardır. Aynı yönde yürüyenler arasında, kavga eksik olmaz.

c Teşbih Mesleği

Bu yolu tutanlar, gördüğümüz ve göreceğimiz mesleklerle tam bir zıtlık içerisindedirler. Bunlar, Ulûhiyeti niteleyen vasıfları ve fiilleri, tamamen beşeriyetteki gibi anlarlar. Te'vîl ve tahyîl zihniyetlerine, bir tepki olarak gelişmiş olması muhtemeldir. Aksi halde, bunlara isnad edilen fikirleri açıklamak güçleşir. Zira Kur'ân'a dayandığını söyleyen kimsenin, sahip olması düşünülemeyecek görüşler söz konusudur.

Fırkalar hakkında eser sahibi müellifler, genel olarak Müşebbihe adı altında inceledikleri bu zihniyete, son derece kaba teşbihler mal ederler.[95] Muhtemel mübalâğa payını hesaba katsak bile aslının doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir. Teşbih anlayışı: Tanrısının, –cismanî veya ruhanî olarak– suret, organlar, parçalar sahibi olduğunu düşünür. İnsanlardaki bütün unsurların (ferc ve sakal hariç) O'nda bulunduğunu ileri sürer. O'nun: Cisim, et, kandan ibaret olduğunu; elleri, ayakları, dili, başı, iki gözü, iki kulağı bulunduğunu; ancak bunların bizim bildiklerimize benzemediğini söyler. İstiva, vech, iki el, yan (cenb), gelmek, yukarıda olmak gibi nasslarda gelen tabirleri, cisimler için anlaşılan mânâya alır. *Hadîs* diye duyduğu her rivayette zikrolunan teşbîh unsurlarını da, olduğu gibi ve mahlûklardaki anlamda düşünür vs.

Bu meslek hakkında yapılabilecek belli başlı tenkitleri, kısaca arz edelim. Kur'ân'da Tanrılığı tanıtma konusunda isbat cihetine, vücudî tarafa açık bir şekilde ağırlık verilir. Fakat görünüş bakımından temsil ifade edebilecek bu özellikler fazla değildir ve bilhassa kaba değildir. Kaldı ki: "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir." (42, 11); "En yüce sıfatlar O'nundur."

---

[95] Mesela bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/103-113; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, 5/205, 208-210'da Mukatil ve es-Simnânî'den söz ederken.

(30, 27); "Yaratan, hiç yaratmayan gibi olur mu?" (16, 17) gibi kesin ve mutlak tenzîh belirten âyetler, büsbütün az değildir ve mânâları muhkemdir, kesindir. Kur'ân, Zâhir-Bâtın zıd (mütenakız değil) vasıflarının gereğinde kendisini bulan, zıtların âhengini gerçekleştirir, böylece Ulûhiyetin, mahlûkun ve onun idrâkinin ulaşabileceği her şeyin ötesinde olduğunu açıklar. Kur'ân'ı okuyan insan, Tanrılık konusunda, **selb** ve **ta'tîl** yönünde en uzak noktalara varanların öğretilerinden aldığı, hüzünlü, mücerret ve donuk bir *yokluk* izlenimi almaz. Kendi zihninden ayrı olarak Var olan Varlığıyla, kemâl sıfatlarıyla, tam bir hallâkıyet ve fa'âliyetle kâinatta, tarihte ve ferdin bizzat kendi varlığında, kudretini izhar eden bir ulûhiyyetle karşı karşıya bulunur. Çünkü var olan, varlığını hissettirmelidir. Var olan, varlığı ile bilinmelidir. Muhatap, Kendisini tanıtan, buyuracağı bir şeyler olan, benliğini etkileyen bir Zât karşısında bulunduğunu iyice hisseder. Normal bir muhatap Zâhir vasfının tecellilerini dengeleyen, bâtın vasfının tecellilerini de bulduğundan bir teşbih intibaı edinmez. Kendini izhar eden Zât'ın sıfatları hakkında, teşbîh işmâm eden bir tasavvurunun farkına varır varmaz, –az önce bazılarını andığımız– Bâtın vasfının tecellilerine işaret eden nasları, derhal hatırlar ve o tasavvurundan Allah'ı tenzîh eder. Böylece hem **ademî** taraf, hem **teşbîh** tarafı düşer. Ve bu en güzel tanıtma biçimi de, ancak Allah'ın Kelâmında görülebilir. **Müşebbihe** bu âhengi kuramadığı için Kur'ân yolundan sapmıştır.

Kur'ân'ın, görünüş bakımından teşbîh izlenimi veren tanıtma üslûbunun, gözden kaçmaması gereken bir özelliği vardır: Bu unsurlar, hiçbir yerde bir arada olarak anılmazlar. Değişik muhtevalarda, müteferrik olarak yer alırlar. Aynı muhtevada tenzihin gereğini hatırlatan, benzetmeyi önleyen ifadeler bulunur. Çerçevemiz müsait olmadığı için, iddiamızı örnekler vermek suretiyle gösteremeyeceğiz. Muhteva hakkındaki sözümüzün geçerliliği, Kur'ân'ı okurken dikkat etmekle görülebilir. Dağınık unsurlar için diyelim ki: Meselâ, bir yerde **Arş üzerine istiva** fiili verilir, o kadar. Bir padişahın tahtına oturmasının düşündürdüğü gibi, bu fiilin levâzımatı anılmaz. Bir yerde *göklerin O'nun yemininde (sağ el) dürülmüş* olduğunu görürüz, o kadar. **Yemîn**, bir beden içine yerleştirilmez, mahlûklar hakkında beklenen levâzımat (bazu, bilek,

parmaklar vs.) anılmaz. Dolayısıyla ayrı ayrı muhtevalarda gelen tek tek unsurları bir araya toplamak doğru değildir.[96] Kaldı ki, ayrı ayrı vârid olan bu unsurlar bir araya toplansa bile ortaya, son derece büyütülmüş bir insan sureti çıkmaz. Bunu yapan Müşebbihe'nin elde edeceği, çok eksik ve sakat bir varlık bulmak olacaktır.

Müteferrik olanları toplamak doğru olmadığı gibi, toplu olanı da dağıtmamak gerekir. Zira siyak ve sibak, bir sözden çıkarılacak anlam üzerinde etkili olur. Meselâ, "O, kulları üzerinde Kâhirdir." ifadesinden sadece üstte oluş (fevk) unsuru alınmamalıdır. Zira burada *hâkimiyet, üstte oluş ve kullar'ı* olarak üç unsur birleştirilmiştir. Hâkimiyetinin ve Kullarının beraber gelmesi, bir hâkimiyet üstünlüğünün de kasdedilme ihtimalini ortaya koyar.[97]

Bu babdan olan tavsifler hakkında, dikkat edilmesi gereken bir başka husus, bu lâfızları dondurup, vârid olmay anı vârid olana kıyas ederek çıkarmamaktır.[98] Meselâ, Yed (el) gelmiştir diye kol, bilek, bazu, el ayası gibi levâzımatı, insana kıyasla çıkaramayız. Ayn (göz) isbat edildi diye baş, ağız, burun gibi şeyler nisbet edilemez. Semî' vasfı vardır diye, kulak düşünülemez.

Teşbih izlenimi veren lâfızlardan, kelime türetme işlemi de yapılmamalıdır. Meselâ. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "Arş üzerine istiva etti." mealindeki âyet, "Arş üzerine müstevî"dir diye ifade edilmemek gerekir. Zira, Allah kendisine istiva etti fiilini izafe etmiş; **müstevî** vasfını vermemiştir. Vasf, bir istikrar ve devamlılık gösterir; oysa fiil böyle değildir. O'nun Zâtına yaraşan bir fiiline, bir tecellisine delâlet eder. Gazzâlî'nin bu noktaya parmak basmış olmasında isabet vardır.[99] Bu hikmetten dolayı, bazı mânâlar Allah hakkında caiz olsa bile, *esmâu'l-husnâ* birçok âlim tarafından **tevkîfî** sayılmış, o mânâlardan isim getirilmesi uygun görülmemiştir. Öbür ümmetlerin sapmalarının sebebi, Allah'ın vasıfları konusundaki disiplinsizlikleri olmuştur.[100]

---

96 krş. Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, (*el-Kusûru'l-Avâlî Külliyat*'ında, 2/83.

97 krş. *Aynı eser*, s. 84.

98 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fî'l-Lafz*, s. 243.

99 Gazzâlî, *İlcâm*, s. 82. Buna mukabil Eş'arî, (*İbâne*, s. 9) ve İbn Kayyim (*Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 56, 225 vs.) gibi zâtların Mustev'în alâ Arşihi vasfını getirmelerini, bir zühul saymalıdır.

100 ed-Dihlevî, *Huccetullah*, 1/ 134.

Son olarak şunu da ilâve edelim: Gazzâlî gibi bazı bilginler, bir ihtiyat göstererek, bu tür lâfızların başka dillere çevirilmesini de doğru bulmazlar.[101] (Bunu, tercümeyi tam anlamıyla eş değerli sayıp, çevrilen dildeki karşılığına dayanarak hüküm çıkarmanın doğru olmadığı şeklinde anlamak istiyoruz). Meselâ, Kur'ân'da Yed, Allah'a izafe edilmiştir. Bunun karşılıkları olan Türkçe **el**, Farsça **dest**, Fransızca **main** kelimeleri, bu dillerde Arapçada olduğundan daha başka bir kullanılış alanı da gösterebilir. Arapçada yed bazen nimet anlamına gelebileceği halde, bir başka dilde el organı bu kavram için mecazen kullanılmayabilir. Diller arasında bu farklar az değildir. Çağdaş *linguistique* ve *stylistique*, kelime çekirdekleri etrafında yumaklaşan, örülen *kelime hâleleri*'nden bahsediyor. Bu *kelime hâleleri*'nin, aynı dili konuşan kimseler, aynı dilin yazarları için bile farklı olabileceği söyleniyor. Bu, zihniyet ve psikoloji ile ifade arasındaki yakın ilgiden ileri gelir. Bu açıdan bakılınca, ilk anda aynı kavramların işaretleri olan kelimelerin, ayrı dillerdeki *hâlelerin* genişlemesiyle farklılıklar gösterebileceği daha iyi anlaşılır. Bundan ötürü, özellikle böyle hassas tabirler, tercüme edilse bile, çevirilen dildeki alana göre hüküm çıkarılmamalıdır.

d) Tevakkuf

Bu isimle niteleyebileceğimiz anlayış, aşırı derecedeki bir ihtiyattan ileri gelmiş olmalıdır. Bunlara göre, Allah'ın sıfatları hakkındaki naslardan, O'nun muradını anlamak, insanlar için mümkün değildir. Allah'ın, Kendisini vasfettiği tabirler konusunda, yapacağımız iş, sadece onları okumaktan ibarettir. Bunlar, mânâlarını Allah'tan başkasının bilemeyeceği müteşâbih âyetlerdendir. Bu tâbirlerin, Allah katında, muhakkak ki, belli mânâları vardır. Ama bizler, bazı sûrelerin başında yer alan hurûf-i mukâtta'adan muradın ne olduğunu bilemediğimiz gibi, bunlardan da bir şey anlayamayız.

Bu telâkki, haklı bir soruya yol açmaktadır: Kur'ân, insanları irşad etmek için gönderilmiştir. İrşad fonksiyonu olan Kitapta, insanların anlayamayacakları hususların, üstelik onları şaşırtabilecek tarafların bulunması, hikmete uyar mı? Hâlbuki Allah, insanları şaşırtmaktan münezzehtir. Bu soru karşısında, bazı âlimlerin görüşlerini aktarmak yararlı olacaktır.

---

[101] Gazzâlî, *İlcâm*, s. 71-72.

Mâturîdî'ye (ö. 333/944) göre: Görünüş bakımından, Allah'a yaraşmayan bir intiba veren yerlerde **tafvîd** (muradı Allah'a havale etmek) ve teslim şarttır. Kur'ân hakkında, daha ziyade **îmanın** istenmesi de, bunun delilidir. Bütün insanlar için bunlar müteşâbih sayılmaz ise de, tek tek fertler hakkında en matlup durum; tafvîd, teslîm ve tenzîh'dır. Allah, insanları şaşırtıcı şeyler bildirmekten münezzeh ise de, tafvîd ve teslîmiyet isteyen şeyleri onlara bildirebilir. Va'd ve va'îdin vasıfları, huruf-i mukatta'a ve kat' değil de **vakf** isteyen yerler gibi.[102] Bu cevap, sualin şiddetini oldukça hafifletecek niteliktedir. Gazzâlî de Selefin mesleğini formülleştirirken, aynı şeyleri söylemek ister.[103]

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *el-İklîl* adlı eserinde, bu konu üzerinde fazlaca durmaktadır. Fikirleri şöyle özetlenebilir. Ehl-i Sünnet içinde mütalâa olunan bazı müslümanlar, Allah'ın isim ve sıfatlarını, tamamen veya kısmen, –mânâsını yalnız O'nun bilebileceği anlamında– müteşâbih saymışlardır. Böyle düşünenler, tahrif ihtimalinden sakınmak gayesiyle bu görüşü benimsemişlerdir. Fakat öbür yandan, Allah Kelâmını Araplara Arapça olmayan bir lisanla indirilmiş gibi göstermek tehlikesine düşmüşlerdir. Bu görüş, selefe isnad edilemez. Hatta onlardan bu iddiada bulunmuş hiç kimse bilinmemektedir. "Allah, mânâsı anlaşılmayan şey indirir." demek, onlardan uzaktır. Gerçi onlar bazı sıfat âyetleri hakkında 'Geldikleri gibi icra olunurlar.' demiş ve Cehmiyye'nin te'vîllerinden sakındırmışlar ve o te'vîlleri reddetmişlerdir. Çünkü o te'vîller, ta'tîle müncer oluyordu. Bundan, onların bu âyetleri tefsîr etmedikleri anlamı çıkarılamaz. Olsa olsa, tahriften sakındırmak gayretlerini gösterir. Allah, Kendisini: Rahmân, Vedûd, Azîz vb. isimlerle adlandırmıştır. İhlâs sûresi, Âyetü'l-Kürsî gibi birçok yerlerde tavsîf etmiştir. Kendisine: muhabbet, rıza, gazap, kerahiyyet, 'uluvv, vech, yed vb. şeyleri isbat etmiştir. Bunların hepsini müteşabihattan saymak doğru değildir. Zira bunlardan her birini okuduğumuzda, ayrı ayrı mânâlar anlarız. "Sırf Allah isbat ettiği için bunları okur, fakat bir mânâya delâletlerini düşünmeyiz." demek yanlıştır.[104] Aynı müellif bir

102 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 74-75.

103 Gazzâlî, *İlcâm*, s. 62-63.

104 İbn Teymiyye, *el-İklîl*, (*Mecmû'atu'r-Resâil el-Kübrâ* içinde), 2/21-36. Onun müteakip ifadesinden özellikle Mu'tezileyi hedef aldığı anlaşılmaktadır.

başka eserinde de bu fikri şiddetle savunur. Sahabe, Tabiûn ve bilcümle Selefin Kur'ân'daki bütün âyetlerin mânâlarını bildiklerini, onlardan bazılarının, bütün Kur'ân'ı tefsir ettiklerini söyler.[105]

Kanaatimizce tevakkuf ve *tam anlaşılır olmak* şeklinde isimlendirerek özetleyebileceğimiz iki görüş, aslında biri birinden iyice uzak şeyler değildir. Bu iki fikrin mensupları arasındaki muhabere eksikliği ve münakaşanın kızışması yüzünden, kendisini olduğu gibi ifade edememek gibi sebepler bu zıtlaşmayı doğurmuştur. Bizce, aşırı olarak formülleşmiş durumlarıyla her ikisi aleyhinde de söylenecek şeyler vardır. Tahmin etmek güç değildir ki, bu ihtilâf **müteşabihâtı** haber veren meşhur (3, 7) âyetindeki şu cümlenin anlaşılmasında düğümlenmektedir: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ Bu cümleyi açıklamak için yapılan belli başlı tefsirleri arz edelim. Durumu iyice ortaya koymak gayesiyle, tefsirleri ayrı ayrı mealler içine yerleştirerek vereceğiz:

1- "Müteşabihin te'vîlini (*maksudunu, onların künhünü*) ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: 'Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler."

2- "Müteşabihin te'vîlini (*tefsirini, yorumunu*) ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: 'Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler."

3- "Müteşabihin te'vîlini (*maksudunu, künhünü*) ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir ve: 'Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler."

4- "Müteşabihin te'vîlini (*tefsirini, yorumunu*) ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir ve: 'Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler."[106]

Görüldüğü gibi ihtilâf, *te'vîl* lâfzına verilen anlam ile, ilimde derinleşmiş olanların, onu bilip bilemeyeceklerine raci olmaktadır.[107] (2) rakamlı meal,

---

105 İbn Teymiyye, *Muvafaka*, 1/120.

106 Bu değişik mealleri, İbn Kesîr'in naklettiği tefsirleri esas alarak verdik (2/7-9).

107 Te'vîl lafzının manası hakkında, oldukça değişik görüşler vardır. Bunları, özet halinde bulmak için, Türkçe eserlerden mesela bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 210-211. İbn Teymiyye'ye göre bu kelime, Selef zamanında, sonradan kazanacağı ıstılâhî anlama gelmiyordu. Istılahta te'vil: "Lafzı, kendisinden anlaşılan mânâdan farklı olan, muhtemel olduğu bir başka mânâya çevirmektir." Özellikle bazı kimseler vardır ki; "İktiran eden bir delile dayanarak lafız, mercûh

tam bir tevakkuf anlayışını gösterir. Müteşabihden hiçbir şey anlamamak ve bu hususta hiçbir şey söylememek makûl görülemez ve böyle düşünenler, konunun başındaki itirazdan yakalarını kurtaramazlar. (1) rakamlı telâkki bizce birçok durumda gereklidir. Selefe nisbet edilen tafvîd ve teslimiyet yolu da bunu ifade etmektedir. Hiçbir şey anlamamak ve söylememeyi değil, bir şeyler anladığı halde, buna kesin nazarıyla bakmamayı, işin gerçeğini Allah'a havale etmeyi belirtir. Sahabe arasında, (4) rakamlı anlayışa mensup olanlar da vardır. İbn Teymiyye'nin ifâdelerinden, (3) ve (4) rakamlı tefsirleri benimsediği anlaşılıyor. (3) rakamlı görüşü benimsemek, cüretkârlık olarak nitelenebilecek bir iddiadır. Zira; âlimlerin, bütün müteşabihlerin kühhünü, hakikatini kesin olarak bileceklerini benimsemiş olmak anlamına gelir. Bunu, onun şu sözlerinden çıkarıyoruz: "Âlimler Kur'ân'ın tefsirini, murad mânâyı bilebilirler. Fakat Allah Teâlâ'nın Zâtı ve gayb âlemi konusunda bildirdiklerinin keyfiyetlerini bilmeyebilirler." "Murad mânâ ve tefsirden ibaret olan te'vîli Allah'tan başkası bilmez.' şeklindeki hüküm, Kur'ân'ın tamamını tefsir eden ve mânâsını bildiklerini söyleyen bütün sahabe ve tâbiunu karşısında bulur."[108] Öyle anlaşılıyor ki bu zat, tevakkuf ehline olan tepki ve kalem münâkaşasının verdiği hararetle ya aşırı gitmiş veya kendisini iyi ifade edememiştir. Sahabe ve tâbiuna mal ettiği görüş de mübalâğalıdır. Onların ileri gelenlerinin bile, bazı durumlarda kesin konuşmadıkları iyice bilinmektedir. İbn Teymiyye'nin de benimsediği ve açıkladığı gibi, Zat-ı İlâhi'nin ve gaybın keyfiyetlerinin, insanlarca bilinemeyeceği zaten bellidir. Söylemeye bile hacet yoktur. Çünkü "Onun benzeri bir şey yoktur." anlamındaki kesin hükümlerle bu sabittir. Bize öyle geliyor ki, (bu bizim tercihimizdir, yoksa ilk defa ileri sürülen bir görüş değildir) üzerinde durduğumuz âyet şöyle anlaşılmalıdır: Müteşabihlerden bir şey anlaşılmaz değil, anlaşılır. Ama onlar hakkında âlimlerin bile,

---

(tâli planda kalan) manaya hamledilebilir" derler ve ilave ederler ki: "Bu mercûh mânâyı, yaratıklardan hiç kimse bilemez. Racih (birinci plandaki) mânâyı ise, Allah murad etmemiştir." (İbn Teymiyye, *Muvafaka*, 1/119). O, bu anlayışın karşısına şiddetle dikilir; Kur'ân'da ve selefin anlayışında te'vîlin bu anlamı belirtmediğini, yerine göre: "İşin varacağı akibet", "işin hakikati" anlamlarına geldiğini savunur. İmam Mâlik'in "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür." sözünü de delilleri, arasında sayar. Ona göre bu sözde keyfiyet: te'vîl, yani işin hakikati, künhü anlamında kullanılmıştır. Yoksa istivanın neyi ifade ettiği bellidir. Kelimenin Kur'ân'daki kullanılışı konusunda, şahsen onun bu mülahazasını benimsiyoruz.

[108] İbn Teymiyye, *Muvafaka*, 1/ 120.

maksud mânâyı tayinde kesin bir söz söyleyemedikleri olur. **Ta'yin**'de, yani ayniyle: "Maksad, işte budur." demekte. Bu da bir taraftan lisanın mahiyetinden, öbür taraftan da ulûhiyyetle insanlık arasındaki mübayenetten ileri gelmektedir. Onun için âlimler dahi, bazen teslimiyet göstermeli "Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındadır." demelidirler. Anladıkları ihtimaller arasından, birini **ta'yin** etmemekten de, *Kur'ân'ın anlaşılmaz* olduğu hükmü çıkarılamaz (vallahu â'lem).

Kendimizi biraz izah edelim. **Ta'yin** şunun için zordur: Lisanda **mücmel** lâfızlar, **müşterek** lâfızlar vardır. Bellidir ki, beşeriyetin ifade vasıtası olan lisan, sınırlı olan müfredat ve terkipleriyle, sınırsız olan mânâları ifadeye yetmez.[109] Mücmel, müşterek, mecaz gibi özelliklerin bulunmasının başlıca sebebi budur. *Beşerî anlayışa ilâhî tenezzülât* olarak gelen Kur'ân, bu lisanla indirildiği için, onda da aynı özelliklerin bulunması tabiîdir. (Bu, onun "mubîn", ve "ihtilâftan sâlim" olmasına halel getirmez. Bu konuya girmeyelim). Müteşabih bir âyet karşısında, birkaç ihtimalden birini ta'yin etmek, haliyle zordur ve sorumluluğu gerektirir. Allah bizden kesin olarak istediklerini, **muhkem** âyetlerinde, ihtilâftan uzak bir şekilde beyan etmiştir. Bundan ötürü aynı âyet müteşabihler hakkında kesin kesin konuşarak, onları bahane ederek fitne çıkarmak isteyenleri takbih etmektedir.

Bir de şu var: Lisandaki kelimeler, lâfız ve mânâlarıyla, mahsûs âlemden yani duyular âleminden alınmıştır. Bunlar, vahyin beşerî ifadeye bürünüşünden önce teşekkül etmiştir. Kur'ân, bunları kullanmak durumundadır. Tamamen başka ve mahsûs olmayan âleme ait gerçekleri, bu kelimelerle ifade etmek, bir teşabühtür, yani bir benzeyiş, bir andırış vardır. Lâfız ile mânâ arasında, bir münasebet varsa da, maksud ve murad, olanca hakikatiyle anlaşılmaz. Âyetteki **müteşâbih**, bunu da ifade edebilir. İşte bu açıdan bakılırsa, Kur'ân'ın müteşabihat ihtiva etmesinde, hiçbir güçlük kalmaz. Hatta, bunların bulunmasının, bir zaruret olduğu anlaşılır. Allah Teâlâ'nın: "Kur'ân'da müteşâbihler vardır. Dikkat edin, ondaki her şeyi sizin kendi aranızdaki ifade usulleriyle tartmaya kalkmayın, onların

---

[109] İnsanın –lisanın koyduğu sınırlar sebebiyle– kendini tam ifade hürriyetinden bile yoksun olduğunu söyleyenler mevcuttur. Bizce bu doğrudur. Çünkü Allah, beşeriyete mutlak kemâl vermemiş, sınırlı bir kemâl vermiş, dolayısıyla noksanlıkla hükmetmiştir.

kesin te'vîllerini (nefsül-emre uygun mânâlarını, varacakları akıbeti) ancak Allah bilir." mealinde olan uyarma ve irşadı da, bir şükür vesilesi olur. Bu uyarma olmasaydı, bizler Kur'ân'daki müteşabihleri, beşerî ifadelerdeki mânâlara alır ve "Allah hakkında, bilmediğimiz şeyleri iddia ederdik." (krş. 7, 33; 2, 169). İşte bundan dolayı, bu âyetin de, Kur'ân'ın ilâhî tenzîl olduğuna tanıklık ettiğini düşünüyoruz. Kur'ân, kendi zatında kesindir. Teşabüh, eksik olan insana göredir. Yarasa, güneşi göremiyorsa, kusur güneşte değil, yarasanın görüşündedir.

Kur'ân'ın gayesi, insanlara Allah'ı olduğu gibi tanıtmak değildir. Yani Zât ve Sıfâtının hakîkatini bildirmek değildir. Onun indiriliş sebeplerini zikreden birçok âyet incelenirse, Tanrılığı bize tanıtmak için indirildiğine dair bir tavsife rastlanmaz. Dikkatsizliğimiz söz konusu değilse, şahsen biz rastlayamadık. Buna karşılık o, yaratılmışın Yaratıcı ile olan karşılıklı münasebetlerini istihdaf ederek Allah'ı bildirir, yani O'nu insanların anlayacakları, Zâtına yaraşır hakikatleri olan ve fakat künhünü idrâk edemeyecekleri birtakım vasıflarla niteler. O'nun fiillerini ve şuunatını haber verir ki, tabiatıyla bu da bir tanıtmadır. Bunlar arasında müteşabih olanlar da olsa bile, biz tevakkuf etmeksizin onları Kendisine izafe ederiz. Zira bizzat Allah, Kendisini öylece tavsif etmiştir. Bazıları gibi, onları, "zahirlerine hamletmenin çirkin[110] olduğunu" söylemeyiz, bunu cüretkârlık sayarız. Ancak bunları ıtlak etmekle beraber, te'vilini Allah'a bırakırız.

İbn Hacer (ö. 852/1449) diyor ki: "Böyle şeylerden (yani müteşabihattan) herhangi bir şeyin te'vîlinin vacip olduğuna dair, sahîh tarikle ne Resûlullah'dan, ne de Sahabeden birinden nakledilmiş hiçbir tasrîh yoktur. Keza onları zikretmekten men'eden hiçbir nakil de gelmemiştir. Allah Teâlâ, Resûlü'ne: "*Bu gün sizin dininizi ikmâl ettim.*" (5, 3) dediği ve indirdiğini, teblîğ etmesini emrettiği halde, Resûlü'n bu babı ihmal etmesi Allah Teâlâ'ya izafesi câiz olanla caiz olmayanı ayırd etmemesi düşünülemez. Hâlbuki kendileri (anlaşılan Sahabe), tebliği çok teşvik

[110] İbnu'l-Cevzî, *Def'u Şubehi't-Teşbih*, s. 7'de şöyle diyor: "*Bu mes'elede tafvîd mesleğine bir itiraz yöneltilmez. Ancak, kabîh olan, onları zahirlerine hamletmektir.*" O, her halde teşbih anlayışını önlemek için bu ifadeyi kullanıyor. Ama, bu kabahati işlemeden onu yapamaz mıydı?

etmişlerdir. "Hazır olan, olmayana ulaştırsın." demişlerdir. Bu sayede O'nun sözleri, fiilleri ve nezdinde yapılanlar nakledilmiştir. Bu da delâlet ediyor ki, onlar, bu müteşabih âyetlere Allah'ın murad ettiği şekilde iman etmişlerdir. "Onun benzerî bir şey yoktur." (42, 11) âyetiyle Allah, Kendisini mahlûklardan herhangi bir şeye benzetmekten tenzîh etmeyi vacip kıldı. Onlardan sonra, bunun hilafını (yani te'vîli) vacip kılan, onların yoluna aykırı gitmiştir."[111]

Bu sözü iktibas eden Şah Veliyyullah da (ö. 1176/1762), aynı fikri benimser. "Bu sebeple gazap, ferah, rıza, gülmeyi Allah hakkında kullanmamız caiz, fakat ağlamak, korku gibi vârid olmayanları kullanmak caiz değildir. İsterse bunların (bu özelliklerin) kaynağı aynı olsun." der.[112] Âlûsî (ö. 1270/1853) İbrâhîm el-Gürânî'nin (ö. 1101/1690) Tenbîhu'l Ukûl eserinden şu cümleyi naklediyor: "İlk üç neslin, müteşabihâtı, –benzerî bir şey yoktur (42, 11) tenzîhi ile birlikte– geldikleri gibi icra etmeleri konusundaki icmâları delildir ki; Şâri' (sallallahu aleyhi ve sellem), onların zahirlerini murad etmiştir (...)."[113]

Özetleyecek olursak: Allah'ın isim, sıfat ve fiillerine dair âyetler hakkında, "zahirleri murad değildir." veya "biz onların mânâlarını bilemeyiz." gibi ifadeler doğru değildir. Allah, yarattığı mahlûku da, ona nasıl hitap edilebileceğini de en iyi bilendir. Hikmet ve maslahat olsaydı, Kendisini başka tarzda vasfederdi.

e) Ta'tîlsiz Tenzîh Mesleği

Bu yolun mensupları, vahyin, Allah Teâlâ'ya izafe ettiği vasıfları fiilleri geldiği gibi kabul ederler. Fakat O'nu, herhangi bir hususta yaratıklara benzemekten tenzîh ederler. Bu vasıfların hakîkat olduğunu, ancak keyfiyetlerini bilemeyeceklerini söylerler. Kendi imkânları içinde olan birçok şeyin bile mahiyetini bilemeyen insanlığın, ulûhiyyetin hakîkatini bilememesi kusur değildir. Allah'ın isim ve sıfatlarının benzerinin olmaması, onların mânâlarını

---

[111] ed-Dihlevî, *Huccetullah*, 1/133'te naklediyor. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/16'da benzeri bir ifadeyi İbn Hacer'den ve İmâmu'l-Haremeyn'in er-Risâletû'n Nizâmiyye'sinden de aynı mahiyette bir görüş nakleder.

[112] *Aynı eser*, 1/134.

[113] *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/16.

tasavvur etmemize mâni olmaz. Allah'ın sıbgasını taşıyan insan, o **sıbgaya** hitap eden ilâhî kelâmdan bir şeyler alarak, Rabbine doğru yönelir.

Çalışmamızın bazı yerlerinde işaret ettiğimiz gibi, Tanrılığı tanıtmada **tecrîd** ve **ta'tîl** (sıfatları inkâr anlamında) yolu, insan fıtratına, onun anlayış kanunlarına aykırıdır. Dinden maksud, insanlığın, ulûhiyyetle ve birbirleriyle münasebetlerini düzenlemek, insana dünya ve âhiret mutluluğu kazandırmaktır. Allah, insandan vazgeçmemiştir, Kendisinin Varlığından haberdar etmiştir ve bunun için de mükerrem kıldığı (krş. 17, 70) beşerî anlayışa **tenezzülâtta** bulunmuştur. İnsan da Allah'tan ve kendisinden vazgeçmediği sürece, O'nu, kendi yapısının kanunlarına göre tanımaktan başka bir şey yapamaz. Allah'ı, dinin getirdiğinden daha iyi tanıtmak, –filozof Mansel'in deyimiyle– "**metafizik** puritainlerinin[114] aptalca iddialarından başka bir şey değildir. Onların yaptığı; sakat, çirkinleştirilmiş, yozlaştırılmış bir insanlığı, sağlıklı insanlık yerine koymaktan öteye geçemez."[115]

Ta'tîlsiz tenzîh yolunun, Tanrılık hakkındaki tavsîfleri değerlendirişinin başı ve sonu, denilebilir ki, Allah'ın Zâhir-Bâtın isimleridir. Bütün söylenenler, bu iki vasfın açıklanmasından ibarettir. Hiç tereddüt etmiyoruz ki, bu anlayış, ulûhiyyet konusunda söylenecek son sözdür. Kur'ân ve hadisten, sünnî İslâm geleneğinden aldığımız ve aklımızın da mutmain olduğu bu telâkki, genel olarak insanlığın dini tecrübesiyle de doğrulanmaktadır. Bu tecrübelerin doğru veya yanlış olması başka meseledir. Önemli olan insan fıtratının arayışlarını, özlemlerini belirtmesidir. **Pheno-menologique** metodla hazırlanmış "Dinler" adlı kitabın yazarı şöyle diyor:

"Biz Tanrılığı, ya sırf immanence (yanımızda), yahut sırf **transcendance'a** (ötelere) koymak istiyoruz. Oysa, gerçek olan ne biri, ne de öbürüdür. Dinî düşüncedeki **paradoxe**, bütün dinlerde karşılaşılan şu kanaattir: '*Transcendance, immanence'dır.*' Tanrılardan bahsediş tarzı yakından tahlil olunursa, her yerde, bu iki anlamlılık (ambiguite) bulunacaktır:

114 Puritainisme Hıristiyanlığı, en saf şekliyle yaşama iddiasında olan bir mezhebe denir. Fakat burada bu anlamdan çıkarak «asıl, katı ilkeci» mânâsına kullanılmaktadır.

115 Mansel, *The limits of religious thought*, 5. baskı Londres, 1887, s. 12'den *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 4, I. kısım, sütun, 1268.

Tanrı, kâinat nizamına, aynı anda hem yakın (immanen), hem de aşkın (transcendant)dır."[116]

Kur'ân'ın bir özelliği de şuradadır. İnsanlığın uzun tecrübesinin gösterdiği ve evrensel incelemeler sonucunda şimdi daha iyi tanıdığımız bu fıtrî eğilimi göz önüne alarak, ulûhiyyeti tanıtmasında fıtrata uygun yolu izlemiştir. İki taraftan da bahsetmiştir. Başkalarının tecrübelerle öğrendiği bu gerçeği, müslümanlar Kitaplarından öğrenmişlerdir. Kur'ân bir teoloji kitabı değildir. Fakat teolojinin hatta metafiziğin, Allah hakkında söyleyebileceği son sözü, ideal bir teolojik formüle bağlamıştır: "*Onun benzeri bir şey yoktur.*" (42/11). Ama öbür yandan, insan fıtratına uygun yolu seçerek, isbat (bir anlamda, immanence) yönüne ağırlık vermiştir. Bu ifadelerimizde bir **yakıştırma** arayanlar hiç zahmet etmesinler. Kur'ân'ın bunu bizzat öğrettiğinin şahidi, iki unsuru da aynı âyet, aynı söz içinde anmasıdır: "*Onun benzeri bir şey yoktur; O İşiten, Görendir.*" (42/11). Burada birinci fıkra selb, ikinci fıkra isbattır. Kur'ân'ın ulûhiyyet tavsifini çok yoğun bir biçimde özetleyen, kısacık *İhlâs* sûresi, isbat ve selb unsurlarını öylesine yoğun ve iç içe birleştirmiştir ki titiz bir tahlili, bunları fazlasıyla ortaya koyacaktır: "*De ki: 'O, Allah'tır, Tek'tir. Allah Samed'dir. Ne doğurdu, ne doğuruldu. Hiçbir şey de Ona denk olmadı.'*" (İhlâs, 112/1-4)[117] Genelliklere işaret edelim: "O": İbham içinde bir tarif, tarif içinde bir ibhamdır[118] Selbdir. "Allah'tır" müsnedi ise isbattır. "Tek (Ehad)": Hem selb, hem isbat sayılabilir. "Samed": İsbattır. Sonraki fıkralar ise, selbdir. Âyetü'l-Kürsî de böyledir. Kur'ân'daki isbat unsurları Tanrı hakkında bir tasavvur verir, selb unsurları bu tasavvuru buharlaştırır. Allah, kıyametteki tecellisinde bile, "bulut örtüleri" içinde gelecektir (krş. 2, 209). Yani Allah'ın her zuhuru içinde bir gizlenmesi vardır (Zâhir u Bâtın). Ulûhiyyetin bu özelliği hakkında Barth'ın şu tabiri, bizi de ifade etmektedir: "Eğer bu münasebet bir **diyalektik** olarak nitelenmek istenirse, burada **teleologique** bir diyalektik aranmalıdır. Tanrı ancak gizlenmek için tecelli eder."[119] Müfessirlerin

---

[116] Rousseau, *Les Religions*, s. 19.

[117] Sûrenin başındaki Huve'yi şe'n zamiri değil, mübteda saymak birçok tefsire göre mümkün, bazılarına göre müreccahtır.

[118] bk. Yazır, *Hak Dini*, 8/6274.

[119] Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 2/1/241-267'den, Bouillard, *Connaissance de Dieu*, s. 143;

Hadîd, 3 âyetinde geçen "O'dur Evvel –Ahir ve Zâhir-Bâtın" çifte isimlerinde bir terkip bulmaları ve bunların tek başına değil, ikisinin bir arada anılması gerektiğini söylemeleri de, bu gerçekle ilgilidir.[120]

Şimdiye kadar gözden geçirdiğimiz dört anlayışı, sonuncu olan **ta'tîlsiz tenzîh** bakımından eleştirirken, bu anlayış hakkında da yeterince konuştuğumuzu sanıyoruz. Bu inancı taşıyan iki büyük imamın sözlerini nakletmekle, bahsimize son vereceğiz. Bunların izleyicilerine, bazen te'vîl unsurları sızmış olabilirse de, çoğunluğu ile sünnî müslümanlık bu yola girmiştir. Eş'arî en son yazdığı kitab olduğu söylenen el-İbâne'sinde: "Allah, buyurduğu gibi Arş'ı üzerinde istiva etmektedir. Bildirdiği gibi Vechi vardır. Keyfiyeti bilinmeksizin Yedân'ı (iki el), vardır(...)." der[121] ve meselâ **istiva** hakkında, daha ayrıntılı bilgi vermek üzere ayrı bir bab açar; bunu: **istilâ**, **mülk**, **kahr** ve **galebe** vs. diye te'vîl eden ve "Allah her yerdedir." iddiasını ileri süren **Mu'tezile**, **Cehmiyye** ve **Harûriyye**'yi reddeder.[122]

Mâturîdî, *Ale'l-'arş istevâ* konusunda muhtemel birçok te'vîlleri (mülk, 'uluvv, Arşı tazim ve teşrif, istilâ, kasd, tamam ve kemâl vb.) sıraladıktan[123] sonra kendi mezhebini şöyle ifade eder: "Bize göre aslolan şudur: "*O'nun benzeri bir şey yoktur.*" (42/11) âyetiyle Allah, yaratıklarına benzemediğini açıklar. Nitekim biz de O'nun fiillerinde ve sıfatlarında benzeri olmadığını bildirmiştik. Bundan ötürü, "*Rahmân, Arş üzerine istiva etti.*" (20/5) âyetini, vahyin getirdiği ve akılda sabit olduğu gibi kabul etmemiz gerekir. Öbür yandan –zikretmiş olduğumuz şeyler (ihtimaller) içinden bir başkasının muhtemel olması veya mahlûklarına benzemesine meydan vermediği halde, bize ulaşmayan başka ihtimallerin de vârid olması sebebiyle– herhangi bir ihtimalin onun te'vîli olduğu hakkında, kesin olarak hüküm vermeyiz. Allah'ın, o tabirle murad ettiği ne ise, ona iman ederiz. Vahiyle sabit olan Rü'yet vb. konularda da inancımız budur. Allah hakkında, benzeyişi nefyetmek ve herhangi bir te'vîli ta'yin etmeksizin, muradına iman etmek vaciptir. Tevfik Allah'tandır."[124]

---

krş. Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, s. 49-59.

[120] bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/61; Yazır, *Hak Dini*, 6/4731.

[121] Eş'arî, *el-İbâne*, s. 9.

[122] *Aynı eser*, 36-40.

[123] Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 67-74.

[124] Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 74.

Birinci Bölüm

ALLAH'IN VASIFLARINI BİLDİREN İSİMLER

ALLAH'IN VASIFLARINI BİLDİREN İSİMLER

Birinci Fasıl

ULÛHİYVETİN İSMİ HAKKINDA GENEL KONULAR

1. Tanrı'nın Adının Mahiyeti ve Çıkardığı Problemler

Varlıkların, kendi özlerinde taşıdığı değerlerle onların adları arasında, çok yakın bir ilgi vardır. Bu münasebet tesmiyede, yani lâfızda değil, söz konusu varlığın adının olup olmamasındadır. Bir şeyin var olması, bir isim taşımasını kendiliğinden gerektirir. Bu hüküm doğruluğu, felsefî bakımdan tartışabilirse de, genel olarak insanlık için, özellikle eski insanlar için bunu bir realite olarak kabul etmeye mecburuz.

Tenkitçi zihniyet şöyle düşünebilir: İnsanlar arasında birbirlerine özel isim verme, karışıklığı önlemek, bir insanı öbür hemcinslerinden ayırd etmek için yapılır. Gerçek Tanrı hakkında cins düşünülemeyeceğine göre, O'nun bir özel isim taşıması doğru olabilir mi? Buna karşı denilebilir ki, genel olarak insanlar, özellikle eski insanlar nazarında isim, sadece bir ferdi hemcinslerinden ayırt etmeye yarayan basit bir etiket değil, ferdin varlığını ve şahsiyetini tamamlayan bir parçadır. Adı olmayan, denilebilirse, ma'dumdur.[1] İşte bunun içindir ki, Tanrı, cinsinden tek de olsa, yine

---

[1] Van Imschoot, *Thèologie de l'Ancien Testament*, 1/37.

de özel bir ad taşır. Kaldı ki, ismin objeye tekabül ettiği, dolayısıyla onu ortaya koyduğu tasavvur edilir. Allah'ın adı, O'nun Kendisini insanlığa tanıtmasında önemli bir rol oynar. Çünkü beşerî anlayışta isim, sadece niteleyen, ayırd eden ve bundan ötürü de onu taşıyanı tanıtan değil, aynı zamanda ferdin tamamlayıcı bir rüknü kabul edilir. Hatta isim, esrarengiz bir kuvveti hâiz olan bir şey olarak düşünülür; ancak "yok olanın adı sanı olmaz."[2] İsim, varlığın cevherine taalluk eder,[3] Kur'ân, Allah'a koşulan ortakların, aslında hiç olduklarını anlatmak için müşriklere: "Onlara bir ad bulun bakalım, yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi Allah'a bildiriyorsunuz? Yoksa kuru sözlere mi aldanıyorsunuz?" (Ra'd,33)[4] der.

İnsanlar arasındaki ortak eski anlayışa göre, bir şahsın özü, onun adında temerküz eder. Adsız bir adam, sadece mânâ ve delâletten değil, aynı zamanda, varlıktan da yoksun sayılır.[5] Bir Tanrı tanıyan (thèiste) her din ve telâkkinin belli başlı özelliği, Tanrılığı açık ve seçik olarak kavramak ve onu birtakım yüklemler (müsned) yardımıyla tarif etmektir.[6]

İnsanlar, Tanrı'yı kendi şahsî varlıklarının olduğu gibi, kâinatın da Yaradanı bilirler. Tanrı onlar için hem kurtarıcı ve yardım edici varlık, hem de karşısında kutsal bir korku duyulan bir obje olarak tecelli eder. Bundan dolayı, kendisiyle olan münasebetleri düzenlemek için, O'nun adını bilmek, önem kazanmaktadır. O'nun yakınlığını, ihtimamını celbetmek için, ibadette ve sair zamanlarda O'nun adı telâffuz edilir. "Kasdî Yaratıcı" düşüncesi, sembolik bir şahıslaştırma (personnification) olduğundan, din O'nu belirtmek için, bir isim icad etme hakkını haizdir. Bütün inançlarda din O'nu "yaratıcı tanrılık" olarak, adlandırır: Hindularda

---

2 Mesela *Kitab-ı Mukaddes*'e göre, hiç hükmünde olan bir adam "adsız sansızın oğlun"dur (Eyub, 30, 8), "var olanın adı söylenir" (Vaiz, 6, 10). Buna karşılık ölü doğanın adı karanlıklarla örtülüdür (Vaiz, 6, 3. 4).

3 Van Imschoot, *Thèologie de l'Ancien Testament*, 1/207-208.

4 Tefsirlerde açıklandığı gibi anlatılmak istenen şudur: Fayda sağlamak, zarar vermek veya zararı savmak gibi fonksiyonları olmadığı için putlar, adı-sanı anılacak şeyler değildir. Kuru isimler taşısalar bile, gerçekte bir ad ile anılmaya liyaketleri yoktur (Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/161). İsim, aslında, varlıkta mekân işgal etme hakkı olanlarındır.

5 bk. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 33.

6 Otto, *Le Sacré*, s. 15 vd.

Vişnu, Yunanlılarda Ouranos, İbranîlerde Yahve vs..[7] İsmin kudretine ve isimle şahıs veya zât arasındaki irtibata olan inanca bakarak, isim zâtın bir eşi sayılır. Kur'ân'daki هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا (Meryem, 65) âyetinde geçen Semiy kelimesi, hem adaş, hem de eş, benzer anlamını ifade eder, "Allah'ın adını taşıyan veya O'nun benzeri olan bir varlığın bulunmadığını" belirtir.[8] Konumuz bakımından açık bir delâlet taşıyan bu âyet, bu anlayışın Kur'ân'a yabancı olmadığını ortaya koyması bakımından da önemlidir. *Kitab-ı Mukaddes*'de de, isim şahsın bir eşi görülür (İşaya, 30, 27-28), müteradifi olarak kullanılır (Sayılar, 1, 2-42). Bir şahsın adını bilmek onun üzerine bir hâkimiyet sahibi olmak sayılır.[9] Bundan dolayı eski Mısır'da ve başka yerlerde Tanrılar, adlarını saklarlar. İsmi telâffuz etmek, o şahsın huzurunu, hiç değilse iktidarını celbetmek demektir.[10]

İsim, eski milletlerin sihirlerinde ve putperest inançlarda da, her zaman önemli bir rol oynamıştır. Zira kendisine yakarılmak istenen Tanrının adını bilmek ve O'nun dikkatini, gücünü, huzurunu sağlamak için, o ismi yüksek sesle telâffuz etmek, vazgeçilmez bir şeydi. Eski Ahid, şu ünlü formülünde de isme verdiği önemi gösterir: qârâ beşem Yahveh (Tekvin, 4, 26; 12, 8; 13, 4 vb.). Bunun tam tercümesi "Yahve'nin adıyla çağırmak", yani ibadet sırasında ilâhî ismi yüksek sesle telâffuz ederek Yahve'yi çağırmak demektir.[11] İslâm öncesi Araplardaki "bismikal-lâhumme"(Senin adınla yâ Allah) ile Kur'ân'daki 'Bismi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm' formülü ve Allah'ın adını anmayı emr eden veya bildiren âyetlerin (5, 4; 6, 118; 22, 28; 73, 8; 87, 1; 96, 1 vb.) hepsi, insanların Allah'ın adını anmaya olan ihtiyaçlarını ve O'nun, insanlardan bunu istediğini göstermektedir. Açıkça söylemeye gerek yoktur ki, maksad, muhtevanın aynılığını belirtmek değil, insanlardaki ve dinlerdeki esasî bir eğilimi ortaya koymaktır.

Allah, adının kutsal ve yüce olduğunu bildirir (Rahmân, 78). Birçok âyette adını yüce tutmayı emreder (Vâkıa, 74. 96; Hâkka, 52 vb.) Sabah akşam adının anılmasını ister (İnsan, 25). Adı ile okumayı emreder (İkra,

---

7 krş. Diel, *La Divinité*, s. 41.
8 Mesela İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/245.
9 krş. *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, 32, 30; Yahuda, 6.13.
10 Van Imschoot, *Thèologie de l'Ancien Testament*, 1/207-208.
11 *Aynı eser*, s. 208.

1). O'nun adıyla, avcı hayvanlar salıverilir (Mâide, 4). Allah'ın adı anılarak boğazlanmayan hayvanın eti yenilmez (En'am, 121). Kurbanlıklar, O'nun adına kesilir (Hacc, 34). İbadet yerlerinde O'nun adı anılır (Nûr, 36). O'nun adını anmayı men'edenlerden daha zalim kimse olamaz (Bakara, 114). Hz. Süleyman'ın mektubu, O'nun adıyla başlar (Neml, 30). Hz. Nuh yanındakilere, Allah'ın adıyla gemiye binmelerini söyler (Hûd, 41). Bunlardan da anlaşılacağı üzere, mü'min, Allah'ın adını anmakla, kendisini O'nun huzurunda bulur, yardımına mazhar olur. Fakat birçok dinde olduğu gibi, öyle yapmakla Tanrısını icbar edebileceğini düşünmez; zira O'na boyun eğdiğine dair derin bir teslimiyeti vardır (Bakara, 112,131; Nisa, 125; Mü'min, 66 vb.), ve çok yüce Rabbinin azametine ait derin bir duygusu vardır. Allah'ın ismine birçok âyette "yüce" sıfatı[12] verilir: اسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ – ismi rabbike'i-'azîm (69, 52; 56, 74.96), تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ –tebâreke'smu rabbike (55, 78) gibi. Hatta bazı yerlerde, –ismin medlulü belli olduğu için– Allah, isminin tesbîh edilmesini ister: 56, 96 ve 87, 1'de Rabbin adının tesbîh olunması buyurulmuştur. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), bu emirlerin gereğini yerine getirmek üzere "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ – subhâne rabbiyel azîm", سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى – subhâne rabbiye'l-a'lâ" demiş ve mü'minlerden de öyle söylemelerini istemiştir. "Yüce Rabbimin adını tesbîh ederim." yerine "Yüce Rabbimi tesbîh ederim." demiştir.[13] "Rabbinin adı yücedir" (55, 78)'den maksad "Rabbin yücedir" demektir.[14]

Öte yandan isim, beşerî idrâke sığmayan aşkın (transcendant) Ulûhiyyet ile duyu ve akıl dünyasında yaşayan insan arasında, visali sağlayan bir bağ durumundadır. Çünkü insan, Allah'ı olduğu gibi anamaz, O'nunla okuyamaz, O'nunla gemiye binemez, O'nu yüceltemez vs., ama işlere Tanrı adına başlayabilir. Kul, ulûhiyetle irtibatını, isimle sağlar. Bu gerçek, Tanrıyı tenzih için, O'nun adının, vazgeçilmez bir eleman olduğunu ortaya koyar. Kulun O'na karşı yaptığı iyi ve kötü fiiller, Ulûhiyetin hakikatine değil, ismine yönelebilir, O'nun hakikati münezzeh ve dokunulmaz kalır.

Tanrının ismi, yani insanlar arasında Kendisine işaret etmeye alem

---

12 Rıdâ, ve Abduh, *Tefsîru'l-Kur'ânil-Hakîm (Tefsirul-Menâr)*, 1/41.

13 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/155; Ebû Dâvûd, *Salât*, bâbu mâ yekûlu'r-reculu fî rukû'ih: İbn Mâce, *Sünenu'l-Mustafâ*, 1/287, Had. No. 887'den, Tefsîru İbn Kesîr naşirleri, 8/400.

14 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 60-81.

kılınmış, has ismi olmazsa, insan O'na karşı olan münasebetlerini düzenlemekte çok zorluk çeker. Zira insan, varlığı isimde görüp, isimle ifâde etmeye alışkındır. İsim, varlığın tescilidir. Yalnız, isimle tesmiyeyi ayırd etmek gerekir. Yani önemli olan varlığa delâlet eden adın olmasıdır, yoksa lâfız değildir. Ayrıca bir varlığın adını bilmek, bir anlamda, onun zatını da tanımak demektir. Firavun, Hz. Mûsa'nın, Kendisine çağırdığı gerçek Allah'ının adını bilmiyordu; daha doğrusu O'nu reddediyordu. Denizde boğulacağı sırada inanmaya mecbur kalınca ortaya çıkan sahneyi Kur'ân ondan naklederken, Firavun'un çektiği ifâde zorluğunu, dilinin tutukluğunu görür gibi oluruz. "قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ" – Firavun: "İsrail oğullarının, Kendisine inandığından başka tanrı olmadığına inandım." der (10, 90). Hâlbuki adını bilseydi, salise miktarı bir zamanın bile önemli olduğu o anda, meselâ "Allah'a inandım" der bitirirdi. Firavun'un sihirbazları da inandıklarını açıklamak isterken "Hârûn ve Mûsa'nın Rabbine inandık." derler. (20, 70). Anlaşılan, Tanrı'nın adını bilmedikleri için öyle demişlerdi; zira Hz. Mûsa'nın davetini duymuş değillerdi. Bu, boy ölçüşmek gayesiyle olan ilk karşılaşmaları idi. Şunu anlatmak istiyoruz: İnsan, inandığı Allah'ın adını bilmekle, vasıtasız olarak, O'nunla bir nevi ünsiyet ve diyalog kuracak imkân elde etmiş olur. Tanrı'sı hakkında hiçbir şey bilmemenin verdiği bunalımdan kurtulur.

İnsanlar arasında, her devirde, şu düşünceye saplananlar olmuştur: "Mahlûk insanlar gibi, Allah'a da isim verilmesi, O'nun insanlara benzetilmesi demektir. Mademki, hiçbir hususta Allah insanlara benzemez, isim taşıma konusunda da, öncelikle böyle olması gereklidir." Böyle diyerek, Tanrı'nın adının olacağını reddeder ve O'na verilen isim ve vasıfların gerçek delâletten mahrum olduğunu ileri sürerler. Bu itirazda kabul edeceğimiz taraf olmakla beraber, edemeyeceğimiz taraf da vardır. Allah'ın zâtı hakkında insanlar bir şey bilemezler, Zâtı itibariyle insanın O'nun hakkında söyleyebileceği en fazla şey "hüve = O"dan ibarettir. Ancak O, harice Ulûhiyet sıfatıyla tecelli ettiğinden, insanların lisanlarında ulûhiyyeti ifade eden isimlerle ve kemâlini belirten vasıflarla bilinmesine izin vermiştir. Bundan ötürü, bu isimlerin ve vasıfların hakikî medlulleri bulunduğunu ve geçerli olduklarını da kabul etmek gerekir.[15]

[15] krş. Yazır, *Hak Dini*, 8/6274-6275.

Allah'ın bazı isimlerle bilinmesinin, O'nu mahlûklara benzetmek olacağı konusuna gelince: Allah'ın misli, benzeri olmadığını kabul edenler arasında, benzeyişin (mümâsele) hangi durumda sabit olacağı hakkında görüş ayrılığı vardır. İslâm âleminde feylesoflar, Batıniyye ve Cehm b. Safvân nezdinde, benzeyiş sırf vasf ve tesmiyedeki iştirak ile sabit olur. Bu yüzden onlar Allah hakkında "mevcud", "şey", "Hayy", ""Alîm", "Kadîr" tesmiyelerinden bile kaçınırlar. Oysa umumî vasıfla, benzeyiş sabit olsaydı, insanların ve lisanların varlıkları: cins, zıd, hilaf, misil olarak taksim etmelerinin hiçbir anlamı kalmazdı. Hatta her şeyle her şey arasında benzeyiş olurdu. Meselâ, acz kudretin misli olurdu. Sükûn hareketin, bal zehirin benzeri olurdu. Çünkü bunların hepsi bir vasıf taşımaktadır. Mûtezile'ye göre benzeyiş, en has sıfatta iştirak ile sabit olur. Meselâ ilmin, genel vasfı mevcut olmasıdır; en has vasfı ise ilim olmasıdır. Onlara göre en has vasıfta benzeyiş olmayacağı için, –Allah ile mahlûkları benzetmemek amacıyla– O'nun ilim ile mevsuf olmasını nefy ederler. Bu da doğru değildir. Bir adam kudretiyle on kiloyu kaldırır, bir başkası yüz kiloyu kaldırır, bu has sıfatta ortaklık olmakla beraber, yine de aralarında mümâsele yoktur. Ehl-i Sünnet'e göre mümâsele, bütün vasıflardaki iştirak ile sabit olur. Bir tek vasıfta aykırılık olsa bile, mümâsele sabit olmaz. Meselâ bizdeki ilim, mevcut, araz, sonradan olma, varlığı mümkün olan ve zamanla değişen gibi vasıfları haizdir. İlmi bir sıfat olarak Allah'a izafe edersek: mevcut, sıfat, kadîm, varlığı gerekli, ezelden ebede devamlı bir ilim olur. Bundan ötürü de mahlûkların ilmine benzemez.[16] Tanrı'ya isim vermeksizin. O'nu insanların kullandığı kelimelerden biriyle adlandırmaksızın, O'nun varlığını tasdik etmek mümkün değildir.[17]

Biz Allah'ı, bu isimlerle bilmesek, O'nun hakkında ne bilebiliriz ki? İsimler reddedilirse, sonuç, tam bir ta'tîl ve inkâra varmaktan başka bir şey olmaz. O'nun isimlerini inkâr edenler, varlığını kabul ettikten sonra, yine de O'nu bildirmek için, bir isme başvurmaktan hali kalamazlar. 'İlk sebep', 'Yüce varlık', 'Mutlak' vb. ki, bunlar da birer isimden ibarettir[18]

---

[16] bk. Sâbûnî, *Bidâye*, s. 57-59.

[17] Delanglade, *Le Problème de Dieu*, s. 202-203.

[18] krş. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 104, keza, s. 93-96, 24-25.

Çağımızda, Hıristiyanlıktaki Tanrı anlayışını gözden geçirdiği söylenen ve özellikle *Honest to God* adlı kitabıyla büyük bir şöhrete ulaşan[19] Robinson, söz konusu kitabında Tanrı'yı, yine de bir isimle adlandırmaya mecbur kalmıştır: "Varlığın esası."[20]

Tanrı'nın ismi konusunda, kısaca şu meseleye de temas etmemiz gerekir: Tanrı'nın vasıfları O'nun zatı mıdır? Yoksa onlar hâdis midir? Hemen söylemeliyiz ki, bu soruda bulunan terimlere göre, cevap farklı olacaktır. Kanaatimizce, bu noktaya gereken ihtimam ve dikkat verilmediği içindir ki, bu konuda bilinen ve uzayan münakaşa İslâm ilahiyatında ortaya çıkmıştır. İsimden zatı anlayan telâkkiye göre, "eğer isim mahluk ve müstear olsaydı, yani Allah'ın gayrı olsaydı, Allah Kendisinin gayrı olan bir mahlukun teşbîh (etnzîh) olunmasını emretmezdi. Allah putları isimlendirmeyi insanlara nisbet etmiştir (7, 71; 53, 23). Bundan anlaşılıyor ki, O'nun isimleri ezelîdir. O'nun hiçbir sıfatı ve ismi hâdis değildir. Mahluklardan önce de Hâlık, merzuklardan önce de Râzık, malumlardan önce de Âlim, mahlukların seslerini işitmeden önce de Semî', mahluklarını a'yan olarak görmeden önce de Basîr idi."[21] el-Eş'ârî (ö.324/936), "Allah'ın isimleri, O'nun zatıdır." fikrini hadîs ehlinin ekserisine nisbet eder.[22] Bazıları ise, "Allah'ın isim ve vasıfları O'nun gayridir." demiş[23] ve bunları sırf lafzî yönden ele alarak "esma' ve sıfat birtakım sözlerden ibarettir." fikrini ileri sürmüşlerdir.[24]

Birinci görüşü tutanlar, isimsizlik ve sıfatsızlığın, yokluk belirtisi olduğunu düşünerek, Allah'ın sıfatsız olamayacağı üzerinde ısrar etmişler, öbürleri ise isimlerdeki hudus tarafına bakarak, Allah'ı onlardan tenzîh etmeye yönelmişlerdir. Aslında önemli olan şudur: Bu isimlerin medlulleri, Allah hakkında ezelî ve ebedî olarak doğrudur. Bu böyle olunca insanların tesmiyelerinin sonradan (hâdis) olması, bir şey değiştirmez ve bu tesmiyeler,

---

19 Dr. John A. T. Robinson, *Honest to God*, Londres, 1963. Londrada bir ay içinde (15 mart-15 nisan 1963) 250.000 nüsha satarak büyük bir ilgi görmüştür. Sonra birçok baskısı yapılmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir, bk. Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*, s.79.

20 bk. Robinson, *Exploration de Dieu*, s. 26; Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*, s. 127 vdd.

21 Dârimî, *Reddu'l-İmâmi'd-Dârimî*, s. 357-365, Nşr. Dr. A.S. en-Naşşâr ve 'U.C. et-Tâlibî, el-İskenderiyye, s. 365, 1971.

22 Eş'arî, *Makâlât*, s. 172.

23 *Aynı eser*, s. 172'de Mûtezile'ye, Havarice vs. nisbet ederek.

24 *Aynı eser*, s. 172, 198; krş. Massignon, *La Passion*, 2/647 ve n. 4.

isimlerin hâdis ve mahlûk olduğu anlamına gelmez. Zira Allah'ın isimleri, O'nunla tam mutabakat halindedir. Selbî yönde aşırı gidenler, isimleri mahlûk görmekle, onların medlullerinin de insanlar tarafından uydurulmuş olduğunu kabul etme tehlikesine düşerken, öbürleri Allah'ın ezelden beri bu isimlerin hakikatleriyle muttasıf olduğunu belirtmek istemişlerdir. Bu sonuncuların görüşünü bu şekilde değerlendirmemiz için sebep vardır. Bu görüşün şuurlu savunucularından Ebû Sa'îd Dârimî (ö. 280/892) şöyle der: "Muarızımız, fâsit bir kıyas ile, isimlerin hudûsu ve mahlûkların icadı olduğu hakkında diyor ki: 'Bir ismi, bir kâğıda yazsam, sonra kâğıt yansa, isim de kaybolur.' Dârimî şöyle cevap verir: "Ne kâğıt, ne de ismin hattı, bizzat isim değildir. İsmin yazılı olduğu kâğıt yanarsa, yanan kâğıttır, yanan yazıdır; Allah'ın ismi yazanın lisanında kalır. Nitekim kâtip, onu yazmadan önce de o isim vardı. Ateş, isimden veya ismin sahibinden bir şeyi eksiltmiş olmaz. Nasıl ki mahlûkların da kâğıt üzerindeki adları yansaydı onların ne isimlerine ne cisimlerine bir zarar gelmiş olmayacaktı. Bütün mushaflar yansa bizatihi Kur'ân'dan, bir harf bile noksanlaşmaz. Bütün hafızlar yansa veya ölseler, Kur'ân'da bir değişiklik olmaz; zira o, Allah ile kaimdir."[25]

İsimden murad lafız ise, isim, müsemmanın gayridir. Milletlere ve asırlara göre değişir, bazen çok, bazen bir olur. Oysa müsemma böyle değildir. Şayet isimden maksat, bir şeyin zatı ise, o takdirde isim müsemmanın aynıdır, fakat bu mânâ ile iştihar etmemiştir.[26]

Tesmiye, insanlardan olduğu takdirde, onlar Ulûhiyetin hakikatine tetabuk etmeyebilirler. Fakat Kur'ân'da bulunan isimler; Allah'ın, Kendisi hakkında bildiği sıfatlarını ifade ederler. Bundan ötürü, bunların icad edilmiş sözler olduğu söylenemez. Zira icad edildikleri şu anlama gelebilir: "Allah, Kendisini o isimlerle tanıtmış değildir. İnsanlar, uydurdukları isimlerle birbirlerine Allah'ı tanıtmışlardır." Allah'ın isimleri mahlûklarınkine kıyas edilemez. Çünkü onların adları, mahlûk ve müsteardır. İsimleriyle sıfatları arasında tetabuk yoktur; hatta bazen isimleri,

---

[25] Dârimî, *Reddu'l-İmâmi'd-Dârimî*, s. 365.

[26] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/6.
İsmin müsemma olmadığına dair ayrıca bk. er-Râzî, *(Mefâtihu'l-Gayb)*, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 15/70; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/480-481; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, 3/13; Rıdâ, *Tefsirul-Menâr*, 1/40-43.

sıfatlarına aykırıdır. Allah'ın isimleri ise, sıfatlarıdır. O isimler, sıfatlarına aykırı olmak şöyle dursun, tam tetabuk halindedirler. Mesela, Hakîm adlı bir insan, cahil olabilir; hatta ne kadar hikmetli olursa olsun, bu ismin kemâlini haiz olamayacağı için yine de, tetabuk imkânsızdır. Oysa Allah hakkında Hakîm dediğimizde tam bir tetabuk vardır. Mahlûklardan birinin Kâdir adını taşıdığını düşünelim; aslında, onun bu sıfata istihkakı, son derece sınırlıdır, kemâl suretiyle bu isme layık değildir. Gücünün yettikleri yanında, yetmedikleri sonsuzdur. Hâlbuki Kâdir ismi Allah ile tam tetabuk halindedir. O'nun, öbür isimleri için de durum aynıdır. Demek ki Allah'ın Kendisini tavsîf ettiği sıfatlar, gerçek anlamlarıyla Kendisine ait olduğu halde, mahlûklar hakkında bir bakıma mecazîdirler.

Mâturîdî, bu konuya gereken dikkati göstererek diyor ki: "Bize göre, Allah'ın isimleri O'nun zatıdır, onlarla adlandırılır: er-Rahmân gibi. Keza O'nun mevsuf olduğu zatî sıfatları vardır: Varlıkları bilmek ve onlar hakkında kudret sahibi olmak gibi. Lâkin bizim O'nu tavsîf etmemiz veya isim vermemiz, zorunlu olarak gücümüz ve ifade kabiliyetimiz nisbetindedir. Çünkü bu hususta başvuracağımız şey, görülen âlemde bildiğimiz durumlardır. Bu ise, lafız olarak müşabeheti gerektirir. Zira görülen âlemde, bilinene göre takdîr (kıyas) edilmiştir.[27]

"Hülasa, biz nihaî imkânımızı kullanarak, zaruret dolayısıyla bu isimleri kullanıyoruz. Mahluklarla lafzî benzerlik olmasına rağmen, biz O'nu her hususta müşabehetten tenzih ettiğimizden, bunlarla Allah'ı adlandırmak mümkündür. Delâleti bir olduktan sonra, çeşitli dillerde mesela: 'Âlim, Kâdir, mânasının lafızlarının değişmesi de, mesele değildir. Bu da gösteriyor ki, Allah'ı tesmiye ettiğimiz isimler, insan anlayışına yaklaştıran ibarelerdir, gerçekte Allah'ın isimleri değildirler."[28] Mâturîdî'nin bu son cümlesini yanlış değerlendirmemek için, öbür ifadeleriyle birlikte göz önünde bulundurmak gerekir. O, isimlerin lafızlarının gerçekte Allah'ın isimleri olmadığını söylüyor, yoksa medlullerinin değil.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu konu ile ilgili olarak çok derin ve değerli bir mütalaası vardır ki, iktibas etmekten müstağni kalamayız: "Yüce

---

27 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 93; krş. Massignon, *La Passion*, 2/650.
28 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 93-94.

Allah'ın Celâl ve Kibriyasında bir sıfatı vardır ki, yaratma ve ibda' ondan neş'et eder. Bu sıfat, lügat vâzı'ının (dili meydana getirenler) bakışının fark edemeyeceği kadar yüce olduğu için, lügat vâzıı o sıfatı, celâl'inin künhüne ve hakikatinin hususiyetine delâlet edecek bir ibare ile ifade edemez. Nasıl etsin ki O'nun, aşkınlığından ve lügat vâzılarının akıllarının bakışının O'nun tecellîlerini farkedemeyecek kadar aşağı olmasından dolayı, âlemde onu ifade edecek ibare yoktur. Nitekim, yarasanın bakışlarının güneşi görmemesi, güneşteki kapalılıktan değil, kendi gözündeki kusurdandır. Böyle olunca, görüşleri, o sıfatın celâlini fark etmek üzere açılanlar, lisanlarla konuşanlar âleminin eksik ifadelerinden, onun hakikatlerinin mebadilerinden çok zayıf bazı şeyleri anlatacak ibareler istiare ettiler. O'nu anlatabilmek için, "kudret" ismini istiare ettiler, biz de onların istiareleri sebebiyle, onu söylemeye cesaret ettik ve dedik ki: "Allah Taalâ'nın kudret denilen bir sıfatı vardır ki yaratma ve ibda' ondan çıkar.

Diğer taraftan, mahlûklar varlık bakımından birtakım sınıflara ve özel sıfatlara ayrılırlar. Bu bölünmenin ve özelliklerin kaynağı da bir başka sıfattır ki, aynı zaruret dolayısıyla, "Meşiet" ibaresi istiare olunmuştur. Hâlbuki bu ibare de o sıfat hakkında, harfler ve seslerle anlaşan insanlar nezdinde, mücmel (müphem) bir şey sızdırır. "Meşiet" ibaresinin, o sıfatın künhüne delâlet etmekteki eksikliği, "kudret", kelimesinin kusuru gibidir (...)."[29]

Sıfat ve Zât münasebetine bir de tecelli kavramıyla yaklaşmak mümkündür. Allah'ın sıfat ve fiillerinin Kur'ân'la olan tecellisi, "beşerî anlayışa yönelen ilahî tenezzülat"tan ibarettir. Allah istediği tarzda, istediği keyfiyette ve istediği zaman Kendisini izhar edebilir. Zuhuru, bizim anlayışımıza göre Kendisini bir nevi kayıtlar gibi görünürse de, O tecellisinde de mutlak olmakta devam eder. "Hatta ıtlak kaydı bile, O'nu bağlayamaz. Kayıtlanmaktan münezzehtir, taaddütten beridir. Ümmetin Selefi ve kalb erbabı mutasavvıflar, buna zâhip olmuşlardır. Bunu böyle bilen, böylesi tekellüflere (müteşabih âyetleri te'vîl tekellüfüne) muhtaç olmaz ve bu te'vîller etrafında dolaşıp durmaz."[30] İmdi tecelli, tecelli edeni izhar eder. Fakat bu izhar, O'nu zatında olduğu gibi değil, bir anlamda izhar eder.

29 Gazzâlî, *İhyâ'u*, 4/76.
30 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/98-99.

Zira tecellî, tecelliye mazhar olanın takati nisbetinde olur. Şuraya getirmek istiyoruz: Allah'ın vahiy yoluyla Kendisi hakkında bildirdiği sıfatlar, Allah'ı zâtında olduğu gibi izhar etmese de, bir anlamda izhar eder. Kur'ân O'nun vasıflarını tecellî ettirirken, beşerî ifadelerden istiare etmiş olduğu her vasıf, keyfiyyeti ancak Kendisince bilinmek üzere, ulûhiyyet hakkında sadıktır. Öyleyse, O'nun isimleri "birtakım sözlerden ibaret" değildir, Zâtına lâyık medlulleri vardır ve Zâtından ayrı düşünülemezler.

Allah'ın isimlerinin çokluğunun bir problem doğurmayacağı, bu çoklukta birçok tanrıcılık kalıntısı tevehhüm edilemeyeceği ortadadır. Ulûhiyyeti ifade eden İlâh ve Rabb kelimeleri cins isimlerinden ibarettir. Mesela "*Rabbimiz Allah'dır.*" (41, 30). "*Allah'tan başka ilâh yoktur.*" (47, 19) gibi birçok ifadelerde durum açıkça görülür. Allah lafzı, ulûhiyyete delâlet eden özel isimdir.[31] el-Esmâü'l-Hüsnâ ise, aslında Allah'ın sıfatlarından ibarettir.[32] Zira bütün bu isimler, O'na isnad edilir: "Allah Gafûrdur, Rahîmdir, Hakîmdir vb." denilir. Bu sıfatların fiilleri de O'na isnad edilir: "Allah rahmet etti, rahmet eder, Allahım rahmet et, Allah görür, işitir, bilir vb." Allah'ın isimleri mana ve sıfatlara şamil olmasaydı, o isimlerin fiilleriyle Allah'ı tanıtmaları sahih olmazdı. Zira sıfatların hükümlerinin sabit olması, isimlerin sübutuna bağlıdır. Sıfatın aslı yok olursa, hükmünün sübutu da kalmaz.

Keza, O'nun isimleri, mânalara sahip vasıflar olmasaydı, onlar sırf alemler gibi, camid olurlardı (bilindiği gibi bu alemler, müsemmalarında kaim olan mânalar esas alınarak konulmuş değillerdir) ve medlulleri arasında bir fark kalmaz, hepsi eşit olurlardı ki, bu açık bir mukâberedir. Kadîr isminin manâsı, Semî'in manasıyla bir olurdu; Tevvâb demek, Müntakim demek olurdu. Bu da akla, lisana ve fıtrata karşı çıkmaktan başka bir şey değildir.[33] Ayrıca bu sıfatların, mastarları da Allah'a muzaf kılınır: "Allah'ın rahmeti, mağfireti, ilmi" "Allah'ın rubûbiyyeti" gibi. Şu hâlde O'nun isimleri, müştakk kelimeleri vasıflardır. Anlam bakımından sıfat oldukları içindir ki "el-hüsnâ (en güzel)" olarak vasfolunmuşlardır (7, 79).[34] Eğer o, adlar, birtakım anlamlar ihtiva etmeyen lafızlar (yani sırf

---

31 *Encyclopedie de l'Islam*, yeni neşir, al-Asma'al-Husna md. (Gardet), 1/736.
32 *İslâm Ansiklopedisi*, "Allah" md. (D. B. Macdonald), 1/362a; Blachère, *Le Coran*, 1/180, n. 7.
33 İbn Kayyim, *Medâric*, 1/29.
34 Rıdâ, *Tefsirul-Menâr*, 1/45.

alemler) olsalardı, onlar (en güzel olarak nitelenemezlerdi, öğmeye ve kemâle delâlet edici olmazlardı. Kahr ve gazap isimlerinin, lütuf ve ihsan isimlerinin yerine geçmesi mümkün olurdu.

er-Rahmân kelimesi, Kur'ân'da ulûhiyyet için, ikinci bir özel isim gibi görünürse de, aslında sıfattır. Olsa olsa, isim yerine geçen "sıfât-ı gâlibe"dendir (er-Rahmân vasfı ele alınırken, mesele ayrıntılı olarak incelenecektir). Allah ile er-Rahmân'ın medlullerinin aynı olduğuna dair şahitlerden birini hatırlatmakla yetinelim: Kur'ân bu iki ismi, biribirinin yerine kaim kılmaktadır. Aynı işi, değişik yerlerde bildirirken, fail bir yerde "Allah", öbür yerde "er-Rahmân"dır. Mesela arş üzerine istiva fiili 25, 59'da "Allah'a, 20, 5'de ise "er-Rahmân"a izafe edilmiştir. Kaldı ki, meseleye, anlamı bırakarak, sırf gramer yönünden bakılacak, sadece kelimelerin cümle içindeki yerine göre hüküm verilecek olursa, anlam bakımından sıfat olan birçok ilahî ismin, özel isim durumunda getirildiğine rastlamak mümkündür: el-Hamîd" (22, 24), "Rabbu'l-'âlemîn (32, 2), "Habîr" (35, 14), "Hakîm Habîr" (11, 1), "Melik Muktedir" (54, 55), "Gafûr Rahîm" (41, 32), "el-'Azîz er-Rahîm" (36, 5) vb. Bunların hepsi özel isim durumunda kullanılmış iseler de, sayılamayacak kadar çok âyetin gösterdiği gibi, gerçekte Allah'ın sıfatlarından başka bir şey değildirler.

2. İsimlerin Ulûhiyyete Delâletleri

Allah'ın isimleri ister ism-i fail, ister sıfat-ı müşebbehe suretinde olsun, ister mastardan menkul olsun, hepsinde vasıf anlamı gözetildiğinden bunlara "sıfat" denir. Diğer taraftan vasfın medlûlüyle muttasıf Zâta delâletleri gözetilerek "esmâ" denir. Yani Allah, bu sıfatlarla o derecede mevsuftur ki, bunlar isim derecesine çıkmış sayılırlar.

Allah'ın isimlerinden her biri, Zâta ve kendisinden müştak olduğu sıfata –birlikte olarak– mutabakat suretiyle delâlet ettiği gibi, tazammun ve lüzumdan ibaret olan öbür iki delâlet çeşidi ile de, Allah'a delâlet eder. Sadece sıfata ve sıfattan mücerret olarak zata, tazammun yoluyla delâlet eder. Diğer sıfatları ise, lüzum yoluyla gösterir. Mesela Semî' ismi, Allah'ın Zâtına ve işitmesine mutabakat; sadece Zâtına veya sadece işitmeye tazammun; Hayy ismine ve hayat sıfatına ise lüzum suretiyle delâlet eder. Öbür

isim ve sıfatları da böyledir. Ancak lüzumun varlığı ve yokluğunu bilmek konusunda anlayışlar, farklılık gösterirler. İsim ve sıfatlar ve onların hükümlerindeki ihtilaflar bundan ileri gelir. İhtiyarî fiilin, işitme ve görmenin ve başka kemâlatın, kâmil hayat için gerekli olduğunu düşünen kimse, Allah ve sıfatları hakkında, bunların lüzumunu bilmeyen kimsenin inkâr etiğini isbat eder. Meselâ, Hakîm isminin gereklerinden biri, fiillerinde kasdî olan güzel gayelerin bulunması, her şeyi yerli yerine koyması ve en güzel şekilde idare etmesidir. Bunları inkâr etmek, bu ismi ve onun gereklerini inkâr etmektir. Bu durum, öbür isimler için de söz konusudur.[35] Bir başka örnek verelim: Rahmân ismi, Allah'ın Zâtına ve Rahmetine birlikte olarak mutabakat; tek başına, Zâtına veya tek başına Rahmetine tazammun; Âlim olmasına ise iltizam yoluyla delâlet eder. "Allah'ın yüce sıfatlarını bilen kimse, bilir ki, ulûhiyyetin en has ismi olan "Allah" lafzı onların hepsine ve kemâl suretiyle bütün gereklerine ve bütün zıtlarından uzak olduğuna delâlet eder.[36]

Allah'ın isimlerinin çokluğu, O'nun fiillerinin çokluğunu anlamayı kolaylaştırır. Ulûhiyyetin muhtevasına sınırsızlık verir. O'nu; kısıtlayıcı, dar anlayışlardan kurtarır. Özellikle zıt vasıflar, ulûhiyyeti sınırlamak eğilimi taşıyan anlayışlara etkili bir engel olurlar. Kimisi O'nu, sadece Zâhir olarak görmek ister. Öyledir ama Allah, Bâtındır aynı zamanda. Kimisi sırf Hakîm, kimisi sırf Kadîr, kimisi sırf Rahîm olarak bilmek ister. Bunların hepsi doğrudur. Ama bunlardan farklı, hatta bazen zıt (iyice dikkat edilmeli: "mütenakız" değil) vasıflar da vardır. Böylece, beşerî idrâkimizle bile anlarız ki, ulûhiyyet sıfat ve fiilleriyle dahi insan anlayışına sığışmaz. (İnsan aklının onu hakkıyla bilmesini, ihata etmesini kasd ediyoruz).

İsimlerin ve delâletlerinin çokluğu, Allah'ın birliğine ve besatetine zarar verir düşüncesini taşıyanlar, meseleyi teolojik bir problem haline getirmişlerdir. Allah, Kendisini hakikate mutabık olarak, fakat insanların anlayabileceği biçimde tanıtmıştır. İnsanı karakterize eden şu iki bedihî prensibi hatırlamak, bu konuyu anlamak için önemlidir:

1– Yaradılışça sınırlı ve eksik olan insan aklı, her türlü işleminde, bir tecrid mekanizmasına boyun eğer.

---

[35] İbn Kayyim, *Medâric*, 1/30-31; krş. Laoust, *Essai sur les Doctrines Sociales*, s. 232.
[36] Rıdâ, *Tefsîrul-Menâr*, 1/46.

2– Son derece mükemmelliği ile ilahî kemâl bizi, Kendisi hakkında ancak benzetme (kıyas) yoluyla, görüp bildiğimiz mahluklara bakarak, birtakım eksik fikirler edinmeye mahkûm etmiştir.

Zihnî faaliyetimizin, fikirlerini hazırlamak için, duyularla idrâk olunan elemanlara başvurma zorunluluğu, psikolojik yapımızdan ileri gelmektedir. Gerçekten, duyuların imajlarında görünen objeler, önce ferdiyet maddî vasıflarından ayrılmadıkça, akıl üzerinde amel edemezler. Maddenin, akıl üzerinde doğrudan doğruya bir aksiyonu yoktur. İmdi, tecridin esas rolü, bu ilk tasfiye işlemini yerine getirmektir. Böylelikle, bizim idrâkimizde –demin sözünü ettiğimiz ferdiyete karşılık-, çeşitli süjelere uygulayabileceğimiz evrensel bir imaj meydana gelir. Mücerret fikir, zorunlu olarak, genel bir fikirdir. Buna karşılık genel fikir, her şeyin ancak ferdî ve müşahhas olarak bulunduğu tabiattaki varlıklar hakkında, sadece kısmî bir bilgiden ibarettir. Herhangi bir hakikate doğru, aklın ilk yönelişi, onun hakkında tam bir fikir edinmek için yetmez. Akıl önce bu müşahhas bütünün içinde erimiş olan vasıfları tek tek ayırmalı ve ayırmış olduğu parçaların her biri üzerinde incelemede bulunmalıdır.

Bu tahlil işlemi bitince, objeyi olanca hakikati içinde kavraması için, bu parça parça bilgilerin birbirine yaklaştırılması ve nihaî bir biçimde, birlik merkezinde yeniden birleştirilmesi zorunlu olur. Bu zihnî terkib işlemini gerçekleştiren de hükümdür. Hükmetmek, önceleri ayrı ayrı olan notları, bir tek fikir halinde birleştirmekten başka bir şey değildir. Tecritle geçici olarak kopan bir bağı, yeniden kurmaktır. Bu yeniden inşa mekanizması kısa bir cümle halinde dışarı akseder. Aklımızın daha önce ayrı ayrı anlamış olduğu iki kavram arasında, özne ve yüklem adları altında, bir münasebet ve ortaklık kurulur. Onda özne, müşahhas bir objenin yerini alır; yüklem ise, mükemmel olan realiteden aklımızın seçip çıkardığı bir tarafı temsil eder. Ulûhiyyete uygulayacak olursak, mesela "Hâlık Kadîrdir." derken, demin anlatılan işlemi yapmış oluruz.

Hülasa, bizim bütün bilgilerimiz, birbiriyle münasebette olan şu iki fonksiyonun ürünüdür: Zihnî tecrid ve terkip. İşlemin sonucunda, aklî muhakeme tek ve sade bir hükme varır. Taine diyor ki: "İlimler, cümlecikler yığınından başka bir şey değildir ve her cümlecik bir özneyi bir

yükleme, yani bir ismi öbür isme, bir vasfı bir cevhere birleştirmek veya ayırmaktan başka bir şey yapmaz."[37]

Vahdet ve besatetin en üstün seviyesini haiz olan ilâhî kemâli, parçalayarak müteaddit hale getirmek, sadece düşüncemizin mücerret vasfından değil, aynı zamanda ve geniş ölçüde, bizzat ilahî varlığın aşkınlığından ileri gelir. Açıktır ki, mahlûk bir akıl, sonsuz bir kemâli, kendi sınırlarına sığdıramaz. Thomas d'Aquin şöyle der: "İlâhî Zâtı müşahede imkânı verildiğini farzettiğimiz bir akıl, gördüğünü tek isimle anlatmak isteseydi, yine de O'nun hakkında müteaddit isimler kullanması gerekecekti."[38]

Allah'ın Kendisini: Alîm, Hakîm, Kadîr, Gafûr vb. gibi birtakım yüklemler (haberler) vasıtasıyla tanıtmasında ve insanın O'nu böyle tanımasında, insana ait şahsî bir sebep vardır. İnsan, bu vasıfların bir kısmını, son derece sınırlı olarak kendisinde bulur. Bütün bu yüklemler, ulûhiyyete uygulanınca, mutlak, yani mükemmel olurlar. Bunlar düşünmeye, tahlile ve hatta tarife kâbil açık seçik kavramlardır. Fikir ile net olarak kavranılan bir şeyi "aklî" olarak niteliyorsak, bu yüklemlerle tavsif olunan ulûhiyyet de makuldür. Onları kabul ve ikrar eden bir din de, aynı nisbette makul bir dindir.

Bu yüklemler –duygudan farklı ve ona aykırı olarak–, kendisini vâzıh kavramlarla ifade eden bir yakîn suretinde, imanın zarurî şartlarıdır. Goethe "Duygu her şeydir, isim sadece bir ses ve dumandan ibarettir." diyor. Bu doğru değildir. Bu ifadede "isim", "kavram" ile eş anlamda kullanılmıştır. Bir dinin üstünlüğü, birtakım kavramlar ve bir marifet ihtiva etmesiyle anlaşılır. İmanın, aşkın varlık hakkındaki marifeti, birtakım kavramlarla (ilim, kudret, merhamet vb.) ifade olunur. Dinin ihtiva ettiği kavramlar açık ve nettirler ve kendi aralarında mükemmel bir ahenk oluştururlar. Fakat dar ve yanlış bir anlayışa götürebilecek olan şu düşünceden sakınmak gerekir: Anılan bütün kavramlar, ulûhiyyetin tamamını ifade etmiş sayılmazlar. Aklî olan bu kavramlar birinci plânda olmakla beraber, ulûhiyyeti olanca kemaliyle ortaya koymazlar. Çünkü o mefhumlar, aklî olmayan bir

---

[37] Taine, *Le Positivisme Anglais*, Paris, 1868, p. 18'den.

[38] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, "attributs divins" md. (Toussaint), 1/sütun, 2223-2224.

elemanla münasebettedirler. Onlar zatî olmakla birlikte ne de olsa yapma (synthètique) hükümlerdir. Bu hükümler, irca edilecek bir Zât gerektirirler, onlar ancak bu durumda anlaşılabilirler. O Zât, herhangi bir tarzda bilinebilir olmalıdır. Aksi halde biz O'nun hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. O'nun "bildirilemez, anlatılamaz" olduğunu söyleyen mistisizm bile, bu tabirle O'nun "bilinmeyen" olduğunu söylemek istemez; yoksa mistisizm tam bir suskunluğa gömülecekti, halbuki o, pekâlâ konuşkandır.[39]

İnsan, Rabbinin hususiyetlerini belirten isimlere muhtaçtır. Rabbini çeşitli durumlarında, haline uygun bir ismiyle çağırmak ister. Bu isimler olmasaydı, O'nunla olan irtibatı çok noksan kalırdı, belki de mümkün olmazdı. Denilebilir ki, bu kavramlar, Tanrılık karşısında, kulun dilsizliğini bir dereceye kadar gideren ifadeler, ruhunun çıkmazlarını açan anahtarlardır. Sadece Tanrının isimlerini anmanın; imanı beslemekte, ilâhi huzuru hissettirmekte, O'na olan sevgiyi artırmakta, O'nun karşısında huşu duymakta, O'nun katında olana rağbet etmekte, dünya musibetlerini küçümsemekte, dünyanın nimetlerini kaybetmekten dolayı üzüntüsünü azaltmakta büyük faydaları vardır. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem), çeşitli durumlarda okunmasını tavsiye ettiği dua ve zikir formüllerinin, Allah'ın isimleriyle dolu olması da bu faydaları göstermeketdir.

Çok güç şartlar içinde bulunan, ilâhî merhamete çok muhtaç olan bir mü'min, Rabbini yardıma çağırırken, bu halini ifade edip özetleyecek bir tabir arar. "Rahîm," "Erhamu'r-râhimîn" isimlerini hazır bulur. Ya Rahîm! Ya Erhame'r-Râhimîn! diye niyaz eder. Günâhlarının ağırlığı altında ezilirken, ulûhiyyetin çeşitli yönleriyle olan ilgisini kopardığını hissederken, bu haliyle O'na yaklaşacak bir vesile arar: "Gaffâr, Settâr" isimlerini yanında bulur. Ya Settar! Ya Gaffâr! diye yalvarır. Kâinatta veya kendi ruhunda tecelli eden ilâhî kudret ve azameti temaşa ederken, kitaplarla ifade edilemeyecek duygu ve marifetini dile getirecek çok kısa bir formül arar: "Allahu Ekber!" diyerek, dalgalanan ruhu sükûnet bulur. Kısaca, Allah'ın mütenevvi vasıflarının aracılığı ile ruhunun kilitlenmiş kapılarını açar ve duyduğu büyük gerilimi dindirir.

Şimdiye kadar ileri sürülen mütalealardan anlaşılıyor ki, ilâhî kemâli

---

[39] Otto, *Le Sacré*, s. 16-17.

müteaddit yüklemlerle tanımak; tahlil, tecrîd ve terkib işleyişine sahip olan aklımız ve ruhî ihtiyaçlarımızla ilgili olduğu gibi, ulûhiyyetin olanca hakikatinin, idrâkimize sığmaması ile de ilgilidir. Öyleyse bölünmeler, çokluklar objede değil, sübjededir. Tanrı'yı bir Zât olarak bildiren her din, O'nu tanıtmak için birtakım aklî yüklemlere, yani vasıflara başvurmuştur. Hatırlatmak gerekir ki, "Tanrı bilendir, merhamet edendir vb." şeklinde ifade olunan bu vasıflar, hakikate tekabül etmeyen, sırf sembolik ifade alışkanlıklarından ibaret değildirler. Allah, Ehad olduğundan O'nda ayrı ayrı melekeler düşünülemez. Güneş parıldarken, uzaydan bize gelen, onun enerjisidir, bir bakıma kendisidir. Bu tek enerjinin müteaddit etkilerine bakarak, ısı, ışık, elektrik, magnetik vb.den bahs edenler, biz insanlarız.

Allah hakkındaki vasıfların hakikatleri olmakla birlikte, O'nun bunlarla muttasıf olmasını, mahlûklardaki sıfat-mevsuf münasebeti gibi düşünemeyiz. Zât sıfatlardan hâli olmaz, sıfatlarla kaimdir. Sıfatları zâttan, zâtı sıfatlardan ayrı düşünmek, hakikati olmayan, zihnî bir farz ve hayalden öteye geçemez. Bu, faydası olmayan itibarî bir emirdir ki, üzerine ne marifet, ne iman, ne de ilim terettüp etmez. Sıfatları olmayan Tanrı, matematik faraziyeler gibi, gerçekten varlığı olmayan, ancak zihinde farzolunan mâdum bir tanrıdır. "Allah'da, vasıflardan yoksun bir Zat yoktur." "Bizim üzerimizde Allah'ın aksiyonunu doğrudan doğruya ifade eden vahyedilmiş bütün vasıflar, O'nu bizden saklayan perdeler olmak şöyle dursun, O'nun hususiyetine ulaşmayı te'min eden vasıtalardır, fakat gayeler değil. Zira Tanrı'da değişme olmayacağına göre, onlar zatî bir tarzda Kendisinde mevcuttur."[40]

Allah'ın sıfatlarının, O'nun gayrı olduğu söylenemez. Bunun sebebi, "gayr" kelimesinin mücmel ve mübhem kelimelerden olmasıdır. Çünkü "iki gayr"den bazen "zât, zaman ve mekân bakımından ayrılmaları caiz olan iki şey" kasdolunur. Buna göre sıfatlar, zâta mugayir olmaz. Bazen ise "iki gayr"den, "birine olmadığı halde, ötekine ilmin taallûk edeceği iki şey" kasdolunur. Bu takdirde onlar, haricî varlıkta değil, zihnî varlıkta aynı olabilirler. İşte bu itibarla sıfatların, zâtın gayrı olduğu söylenebilir. Zira şuur bazen, sıfatlarını düşünmeksizin zâta yönelebilir. Bu durumda gerçekte değil, ancak insanın şuurunda zât, sıfatlardan soyunmuş olur.

40 Massignon, *La Passion*, s. 642.

Varlık bakımından zât ve sıfat ayrımı yapmak mümkün değildir. Ancak sıfatı mülâhaza ederken zâtı unutmak yoluyla, sübjektif olarak bu mümkün olabilir.[41]

Allah'ın birliğini, aritmetik birlik şeklinde düşünenler, realiteyi olduğu gibi kavramaktan âciz olan aklın, hakikati fakirleştiren tecrid işleminin mahkûmu olarak, neticede ulûhiyyetin sıfatlarını, inkâra gitmişlerdir. Onlar derler ki: "Siz Allah'ı bu sıfatlarla nitelerseniz, Allah ve kudreti vardır.', Allah ve nuru vardır.', Allah ve azameti vardır.', derseniz Hıristiyanların fikrini kabul etmiş olursunuz. Çünkü onlar da: 'Ezelden beri Tanrı ve nuru vardır.', 'Tanrı ve kudreti vardır.' diyorlar." Bu itiraza karşı Kur'ânî anlayışı temsîl eden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) şöyle cevap veriyordu: "Biz demiyoruz ki, ezelden beri Allah ve kudreti, Allah ve nuru vardır." Diyoruz ki, "Allah, ezelden beri kudreti ve nuruyla vardır." Onların: "Allah ile beraber hiçbir şey yoktur demedikçe muvahhid olamazsınız!" şeklindeki itirazlarına karşı: "Biz de diyoruz ki, Allah vardı ve başka hiçbir şey yoktu. Fakat biz Allah bütün sıfatlarıyla ezelden beri vardır.' demekle, bütün sıfatlarıyla bir tek Allah'ı tavsif etmiş olmuyor muyuz?" der. Ahmed b. Hanbel kök, dal, yaprak, lif vb. hususiyetleriyle hurma ağacına bir tek ismin verildiğini, hepsine birden "hurma ağacı" denildiğini misal verir. "Allah ilim ve kudretini yaratmadan önce âlim değildi, kâdir değildi." denilemeyeceğini bildirir.[42] Görüldüğü gibi, Ahmed b. Hanbel, sadece zihinde mevcut olan farazî, aritmetik bir vahdet anlayışına karşı, vakıaya uyan organik vahdet görüşüyle mukabele etmiştir.

Bir kısım feylesoflar ve mütekellimler, vahdet hakkında aritmetik bir anlayışa sahip olarak, çokluğu, hakikîden müştak ve onun tâli bir görünüşü kabul ederler. Böylece insan şuuru, eşyada farklılıklar (tamamen sübjektif farklılıklar; zira hakikî, kendi zatında anlaşılmaz olandır) koyan bir âmil olarak görünüyor. Felsefe, her zaman bu birliği korumaya gayret sarfetmiş, Allah'ın bütün sıfatlarını "ilm"e irca etmiştir. Keza sudur ve on akıl nazariyesi, Allah'ın kayıtsız şartsız birliğinden, vakıanın sınırsız farklılığına geçişi açıklama ihtiyacından ileri gelmiştir. "Böyle bir vahdet anlayışı,

---

41 krş. İbn Kayyim, *Medâric*, 3/361.

42 Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'ala'z-Zanâdika*, s. 91-92.

aklın basit bir görünüşünden, duyularla elde edilen tecrübenin sonuçları üzerinde yapılmış bir tecrid işleminden çıkan genel bir fikirden başka bir şey değildir."[43] Bu demektir ki, böyle bir anlayış tamamen mahlûk eşya tecrübesinden kaynaklanan aklî anlayışı, akla sığışmayan ulûhiyyete uygulamaktadır. Bu tenzihin temelinde, bir teşbih yatmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Allah'ın Kur'ân'da Kendisini, bazen "Ben", bazen "Biz" olarak vasfetmesinde,[44] Zâtın birliği sıfatın çokluğu vakıasını bulur.

Ulûhiyyetin Kendisini bazen cemi sigasiyle ifadesi konusunda şunları da belirtmekte fayda vardır. *Kitab-ı Mukaddes*'te, Tanrı'nın adlarından biri olan Elohim, çoğuldur. "Eski Ahid'de 2550 defa geçer. Bazen "tanrılar"ı, bazen çeşitli tanrılardan birini, bazen "ulûhiyyet"i ifade eder. Ve nihayet tek hak Tanrı'yı gösterir. Böylece neticede Uluhiyyetin özünü, bir Zâtta temerküz etmiş olarak belirtir. Maamafih çoğul şeklinde olan bu isim, muayyen bir Tanrıyı belirtmek için İbrânîler dışında da kullanılmıştır. Fenikelilerde "Elim", Babillilerde "İlani" gibi. Bu gösteriyor ki, samî kavimler Ulûhiyeti, zamanın geçmesiyle bölünecek bir vahdet şeklinde değil, kuvvetleri mütenevvi bir güç olarak hissetmişlerdir."[45] Kur'ân'ın, ilâhî Kelâm olmakla birlikte, nazil olduğu dilin üslûbunu gözetmesi normaldir. Ve bu açıklamaların ışığında bakılırsa, cemi sigasını getirmekte, onun Tekliğine halel getiren bir durumun olmadığı da tebeyyün eder. Bu münasebetle, istitradî olarak kısaca ifade edelim ki, Allah'ın icraatını bildiren fiillerdeki şahıs değişmelerinin (Ben, Biz, O) bir hikmeti de, ulûhiyyetin, beşeriyetin mantık ve gramer kuralları içine sığışamayacağını, O'nun şahıslar üstü olduğunu göstermek olabilir.[46] Özellikle aynı âyet içinde, beşerî mantığı aşan şahıs değişmelerini kasdediyoruz (20, 53; 31, 10; 35, 27 vb.). Buna "iltifat" adını vermekle yetinmeyip, bir izah aramak gerektiği kanaatindeyiz.

---

[43] Laoust, *Essai sur les Doctrines Sociales*, s. 160.

[44] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, (*Mecmu'atu'r-Resâ'il*), 2/9-35. Müellif, azamet cemi' sığasını, –çeşitli anlamlara gelebileceği için– müteşabihlerden sayar. Bu siga, bâtılıların pluriel d'intensité dedikleri varlık ve faaliyetin gücünü ve yoğunluğunu da belirtebilir. Eski Ahid'de, Tanrı Kendisinden Biz diye bahseder (*Tekvin*, 1, 24 vd.).

[45] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 37. Yazarın referansları için aynı yere bk.

[46] Bu konuda bk. Suat Yıldırı, *Allah'ın "Biz" Zamirini Kullanması*, Yeni ümit Dergisi, sy. 79, Ocak 2008

3. İsimlerde "İlhâd" ve Tevkifî Olup Olmadıkları

Esmâ-i hüsnâ ile ilgili olan bir âyette: "En güzel isimler Allah'ındır, O'nu o isimlerle çağırın (adlandırın). O'nun isimleri konusunda eğriliğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını göreceklerdir." (7, 180) buyurulur. "Eğriliğe sapanlar" diye tercüme olunan "يُلْحِدُونَ yulhidûn", genel olarak Allah'a isim ve vasıf vermekte kayıtsız, laubali kimseleri ifade eder. "Tefsir ve mânâ ehli demişlerdir ki ilhâd: Allah'ı, Kendisini isimlendirmediği, hakkında ne Kur'ân ne de Sünnette nass gelmemiş olan bir isimle adlandırmaktır. Zira Allah'ın bütün isimleri tevkifîdir."[47]

Ehl-i sünnet müslümanlarının imamlarından Mâturîdî, Bâkıllânî (ö. 403/1012) gibi zatlara göre de Allah'ın isimleri tevkifîdir.[48] Bâkıllânî nezdinde, Allah hakkında doğru olabilecek 'âkil, fatin gibi isimlerle, O'nu tesmiye etmek caiz değildir.[49] Birçok kelâm bilginine göre Allah hakkında Semî', Basîr, Nûr gibi isimler ancak dinde vârid oldukları için kabul edilirler. Allah'ın isimleri, kıyas yoluyla sabit olmaz. Eş'arî'nin dediği gibi, Allah'ı bilmekte ve adlandırmakta, akıl ve kıyasın dahli yoktur. Bunlar ancak O'nun lütfu ile Kendi katından gelir.[50] el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bazı mûtezilîlere göre Allah'a isim vermekte kıstas akıldır. O'nun hakkında aklen caiz olan isimler verilebilir. Mûtezile'nin Bağdâdiyyûn kısmı ise, ona muhalefet ederek "akıl doğruluğuna delâlet etse bile, Allah'ın Kendisini adlandırmadığı isimleri veremeyiz." derler. 'Ârif ile 'âlim aynı anlamda olmakla beraber, biz Allah'ın adlandırmasına uyarak 'Âlim deriz, 'Arif diyemeyiz. Yagdîbu ile yegtâzu aynı mânâdadır, fakat yegtâzu O'nun hakkında kullanılmaz.[51]

Gazzâlî bu konuda daha da derinleşerek, isim ile vasfı birbirinden ayırd eder. Ona göre isim verme dinin iznine bağlıdır. Buna karşılık Allah hakkında yalan olmayan doğru vasıflar, izne bağlı değildir. İsim,

---

47 eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr*, 1/446, el-Kâhire, 1311; krş. et-Tûsî, *et-Tibyân*, 5/39-40; Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 4/501-503; er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 15/70; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/481-482; *Tefsîrul-Menâr*, 9/408.

48 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 38, 65-67; Bâkıllânî, *Kitabu't-Temhîd*, s. 194-195.

49 Işık, *Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman*, s. 86; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 41.

50 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 41'de.

51 Eş'arî, *Makâlât*, s. 525.

müsemmaya delâlet etmek üzere konulan lâfızdır. Meselâ "Zeyd" lâfzı, Zeyd'in adıdır. Zeyd'in kendisi açık tenli, uzun vb. gibi vasıflarla muttasıf olabilir. İsim insana ya bizzat kendisi, yahut üzerinde velayeti hâiz olan kimseler tarafından verilir. İnsana verilmiş olan bu isimden başka bir isimle kendisine hitap olunursa kızar ve onu reddeder. Bir insana bile kendiliğimizden ad koyma yetkisine sahip olmazsak, nasıl olur da bu konuda Allah hakkında cür'etkârlık gösterebiliriz? Vasfın mubah olmasına gelince bu, vasfın bir durumdan haber vermesinden ileri gelir. Biz, din kullanmamış olsa bile, Allah'ın yüceliğine yaraşan, medih ifade eden vasıfları kullanabiliriz. O'nun hakkında Kadîm, Mevcûd demek gibi. Allah'ı nitelemekte 'Ârif, 'âkil, fatin ve bu durumda olan tabirleri kullanmayışımıza engel olan husus, bu kelimelerdeki ihamlardır. Kendisinde îham olan, yanlışlığa yol açacak lâfızları kullanma, ancak dinin izni ile mümkündür. Meselâ Sabûr, Halîm, Rahîm isimlerinde îham olmakla, birlikte, şer'î izin vardır. Oysa 'Ârif, 'âkil gibi kelimeler böyle değildir. 'Âkil: kendisini zapteden bir bilgisi olandır. Fıtnat ve zekâ, gâib bir şeyi, süratle idrâk etmeyi bildirir. Görülüyor ki, bu kavramlarda Allah'a ıtlak edilmelerine engel olan bir taraf vardır. Muhataplar arasında hiçbir yanlış anlayışa meydan vermeyecek bir lâfız bulunursa, dinde de bunu men'eden bir hüküm yoksa, Gazzâlî onu kullanmayı kesin olarak caiz görür.[52]

Gazzâlî'nin bu mütalâasında, şu hususun unutulur gibi olduğu seziliyor: Allah'ın isimleri aslında birer vasıftan ibarettir. Onlar, –meselâ onun verdiği Zeyd örneğinde olduğu gibi– alem değildirler. Bütün isimleri içerisinde vasf olmayıp da, Zâtı için alem olan tek ismi vardır: "Allah". Böyle olunca, O'na verilecek vasıf Kur'ân'daki anlamıyla isim olacaktır. O zaman da, cumhurun bahsettiği tevkîf, iptal edilmek tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Kaldı ki, Ulûhiyet hakkında îhamdan uzak olan vasıf bulmak, tatbikatta pek de kolay değildir. Kadîm vasfı bile bundan müstesna olamaz. Çünkü bu kelime normal olarak "varlığı üzerinden uzun zaman geçen"i ifade eder. İhtiyarlık, yıpranmışlık gibi şeyleri îham edebilir. Bu kelimeyle Allah'ı vasfetmekte yanlışlığa meydan vermemek için, bazı sıfatlarla nitelemek gerekir. Yahut bir kimse, "Kur'ân'da kulun Allah'ı

---

52 Gazzâli, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 84-86.

sevmesi vardır. O'nu çok sevmek de matlûptur. Ben de O'na "mahbubum, ma'şukum diyebilirim" derse, bu vasıflar o kimseye göre ihamdan uzak olsa da, başkasına göre olmayacaktır. Bu halde ortaya "re'y" çıkacak, görüşler değişecektir. "Allah hakkında bilmediğini söylemek" (krş. 2, 80) tehlikesi ortaya çıkacaktır. Naslarda gelen çeşitli vasıflar, başkalarına ihtiyaç bırakmayacak kadar çok ve muhtevalıdır. Gazzâlî'nin şartları, bahsettiği bu imkânı teorik kılmaktadır. Tevkifî saymak, donukluk sayılabilirse de, –Allah'ı vasıflandırmaktaki disiplinsizlikleri yüzünden sapan ümmetlerin olduğunu düşünürsek– sebepsiz bir donukluk değildir.

Bazıları, Kur'ân veya hadîste bir aslı olması halinde, meselâ faili Allah olan bir fiilden isim getirmenin mümkün olduğunu söylerler. Kanaatimizce birçok durumda bundan sakınmak gerekir. Çünkü Allah'ın bazı şartlara raci olan, muayyen bir şe'nini veya tecellisini gösteren fiilleri, Kendisine izafe etmesi, onlardan sübut ve devam ifade eden vasıflar getirmek için sebep teşkil edemez. Allah'ın herhangi bir fiili Kendisine isnad etmesi, o fiilden Kendisine bir sıfat vermesinden başka bir şeydir. Kur'ân'da Allah'a izafe edilen fiillerin dairesi, isimler dairesine göre fazlasıyla geniştir. Bunlar ekseriya, muhatapların durumlarındaki birtakım şartlarla kayıtlıdır. Bazı ilâhî şuûnatı bildirirler. O'nun için mesela istevâ, kerihe, gadibe vb. fiiller var diye Müstevî, Kârih, Gadbân gibi vasıflar türetilemez. Bu vasıfları getirmemek, o fiilleri inkâr etmekten farklıdır. Allah bazı kayıtlarla, azametine yaraşır bir tarzda, bize bu fiillerle bildirilebilecek şuûnatı gerçekleştirir. Kur'ân'da izafet veya başka bir yolla kayıtlı olan vasıflardan da mücerret ve mutlak vasıflar yapılamaz. "شَدِيدُ الْعَذَابِ – Şedîdu'l-'azâb" (2, 165) vardır. Azabı irade etmesi halinde azabının şiddetli olduğunu ifade eder. Buradan eş-Şedîd vasfı getirilemez. Mu'azzib, muhlik (krş. 7, 164), mûhin (8, 18) gibi vasıflar da, ism-i fail sıgasiyle gelmiş olmalarına rağmen, anılan sebepler dolayısıyla kayıtlı olduklarından, mutlak bir tarzda getirilemezler. Kur'ân'daki kayıtları korunmak şartıyla kullanılabilirler. Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı zatlar, tenzih gayesini gerçekleştiren her türlü lâfız ile Allah'ın ta'zim olunabileceğini söyler, sınır kabul etmezler.[53]

[53] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/123-124.

Ele aldığımız konuyla ilgili olarak, şunu da belirtmeliyiz. Allah'ın birbirine zıt sıfatlarını gösteren isimleri, tek başlarına kullanılamazlar; ancak mukabilleriyle birlikte zikrolunabilirler. O'nun Evvel olduğunu söylerken, Âhir olduğunu da aynı anda bildirmek gerekir. Zâhir, Bâtın'dan ayrılmayacaktır. Zira bunlardan yalnız biri değil, ancak ikisi bir arada mutlak kemâli ifade ederler.[54] Böyle zıt kavramlar fiil şeklinde Allah'a izafe edildikleri zaman da mukabilleriyle birlikte vârid olurlar: "Dilediğini yükseltir, dilediğini alçaltırsın." (3, 26). "Daraltır ve genişletir." (2, 245). "Diriltir ve öldürür." (2, 258). "Afveder, azabeder." (2, 284). Zira bunların ikisi bir arada bulunmakla, işin her iki tarafının da O'nun elinde olduğu belli olur ve ancak o takdirde öğülen vasıf olurlar.

Kur'ân-ı Kerîm'in, Allah'ın isimleri konusunda kötülediği ve mahkûm ettiği "ilhâd", başka anlamları da ifade eder. Allah'ın, Kendisini vasıflandırdığı isimlerin mânâlarını nefyetmek, ilhâdın belki de en büyüğüdür. O, Kendisi hakkında Alîm demekle beraber, ayrıca Semî', Basîr diyorsa; İşiten ve Gören olmasını, Bilen olmasıyla te'vîl etmek,[55] bu mânâları nefyetmek, dolayısıyla "ilhâd" etmektir.

İlhâdın bir başka çeşidi, Allah'a ait isimlerle putları adlandırmaktır. İbn Abbâs ve Mücâhid diyorlar ki: "Müşrikler, gâh noksan gâh ziyade ederek Allah'ın isimlerini, taşıdıkları mânalardan saptırarak, onlarla putlarını adlandırdılar. Allah'dan el-Lât'ı, el-'Aziz'den, el-'Uzzâ'yı, el-Mennân'dan Menât'ı türettiler. İbn Abbâs'tan يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ hakkında, "Allah hususunda yalan söylerler." tefsiri de gelmiştir ki, bu da âyeti lâfız değil, mefhum bakımından tefsir etmek sayılır.[56] İbn Kayyim'a göre: İsimlerde ilhâdın hakikati, onlar hakkında doğru olandan sapmaktır. Onlarda bulunmayan anlamları o isimlere sokmak veya mânâlarının hakikatlerini onlardan çıkarmaktır. Bunları yapan, Allah hakkında yalan söylemiş olur. İşte bunun için İbn Abbâs ilhâd'ı yalan şeklinde açıklamıştır. Yahut yalan, mulhid'in, Allah'ın isimleri hakkındaki gayesidir. Onlarda olmayan anlamları onlara koymak, kısmen de olsa onları özlerinden ayırmak suretiyle, hakikatten ve

---

54 krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/61; Yazır, *Hak Dini*, 6/4731; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 85.

55 el-Cehmiyye ve onlardan etkilenenler böyle yaparlar, bk. Eş'arî, *İbâne*, s. 40.

56 İbn Kayyim, *Medâric*, 1/29.

doğru olandan onları saptırmış olur ki, ilhâd'ın gerçek anlamı da budur. Şu halde ilhâd: Ya onları red ve inkâr, ya onlardan mânâlarını red ve ta'tîl, yahut onları bâtıl te'vîllerle doğrudan saptırmak, bozmak ve hakîki durumundan çıkarmak suretiyle olur. Aynı şekilde, o isimleri mahlûklar ve masnular[57] hakkında kullanmakla olur. İttihad ehlinin ilhâdları gibi.[58] Kur'ân ilâhî isimlerden bir çoğunu (basîr, semî', alîm, halîm vb.), bazen insanlar için de kullanır. Fakat iştirak sadece isimdedir, onların ıtlâkında değildir. Anlaşılan İbn Kayyim, ancak Allah'a has olan (Hâlık, Rezzâk, Rahmân vb.) isimlerin mahlûklara verilemeyeceğini anlatmak istiyor.

İlhâd konusunda er-Râzî (ö. 606/1209), anılan izahlara ilâve olarak "kulun, mânâsını bilmediği ve müsemmasını tasavvur etmediği bir lâfızla Rabbini adlandırması (veya O'na dua etmesi)dir." diyor[59] el-Beydâvî (ö. 685/1286), ilhâd'dan, isimlerin tevkifî olduğu anlamını çıkarmaz.[60] Ona göre gaye, sapıkların adlandırmalarını, putların isimlerini O'nunkilerden çıkaranları terk etmektir.[61]

Birçok âyette, Allah'ın ismini tenzîh etmek emrolunmaktadır. İsim konusunda menfî emrin ne olduğunu gördükten sonra, müsbet emrin de neyi ifade ettiğine kısaca temas edelim. İsmi tenzihten maksad: Allah'ın isimlerini, onlara yaraşmayan hususlardan tenzîh etmek yani hakkında vârid olan isimleri te'vîl etmemek; onlar konusunda insanlar arasındaki mânâ ve keyfiyetleri düşünmemek; Kendisine has olan adları başkalarına vermemek; meselâ Kendisine bir şeyler veren kimse için "bu benim Râzık'ımdır." gibi ifadeler kullanarak o isimleri müptezel hale getirmemek; uygun olmayan yerlerde (hela gibi) onları telâffuz etmemek; huşu ve ta'zim içinde olmaksızın onları anmamak; ve hatta karşı karşıya bulunduğu durum içinde O'nu işitmek istemeyen kimsenin yanında anmamaktır. İsteyen fakire bir şey vermeksizin "Allah versin" demek gibi.[62]

57 Müellif, insan eliyle yapılan putları kasdetmiş olmalıdır.
58 İbn Kayyim, *Medâric*, 1/30.
59 er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 15/71-72.
60 el-Bedâvî, 2/234.
61 İlhâdın çok geniş anlama alınarak tefsir edilmesi için bk. *Tefsîrul-Menâr*, 9/407-412.
62 krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/102.

4. Esmâ-i Hüsnâyı Sıralayan Hadis Hakkında

Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den rivayetine göre o şöyle demiştir: "Allah'ın Resûlü –Allah Ona salât ve selâm etsin– dedi ki: "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları bellerse Cennete girer. O, kendisinden başka tanrı olmayan Allah'tır ki; er-Rahmân, er-Rahîm, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selâm, el-Mü'min, el-Muheymin, el-'Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlık, el-Bâri', el-Müsavvir, el-Gaffâr, el-Kahhâr, el-Vehhâb, er-Rezzâk, el-Fettâh, el-'Alîm, el-Kâbid, el-Bâsıt, el-Hafid, er-Râfi', el-Mü'ızz, el-Müzill, es-Semî', el-Basîr, el-Hakem, el-'Adl, el-Latîf, el-Habîr, el-Halîm, el-'Azîm, el-Gafûr, eş-Şekûr, el-'Alî, el-Kebîr, el-Hafîz, el-Mükît, el-Hasîb, el-Celîl, el-Kerîm, er-Rakîb, el-Mucîb, el-Vâsi', el-Hakîm, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Bâ'is, eş-Şehîd, el-Hakk, el-Vekîl, el-Kavî, el-Metîn, el-Velî, el-Hamîd, el-Muhsî, el-Mübdi', el-Mü'îd, el-Mühyî, el-Mümît, el-Hayy, el-Kayyûm, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Vâhid, es-Samed, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Mukaddim, el-Mu'ahhir, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Vâlî, el-Mute'âlî, el-Berr, et-Tevvâb, el-Müntakim, el-'Afuvv, er-Ra'ûf, Mâliku'l-Mülk, Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm, el-Müksit, el-Câmi', el-Ganî, el-Mügnî, el-Mâni', ed-Dârr, en-Nâfi', en-Nûr, el-Hâdî, el-Bedî, el-Bâkî, el-Vâris, er-Reşîd, es-Sabûr'dur."[63]

Rivayetinden hemen sonra Tirmizî, bu hadisin garîb olduğunu söyler ve bu rivayet dışında, isimleri sıralayan hiçbir isnadın, kendisine göre sahih olmadığını ilâve eder.

İsimleri ayrı ayrı sıralayan rivayetlerin 'müdrec'[64] olduğu üzerinde durulmuştur. Bunun başta gelen sebebi, isimlerin doksan dokuz olduğunu bildiren meşhur rivayetlerin çoğunun, bu sıralamadan hâli olmasıdır. Zira Buhârî, Müslim ve başkaları, hadisin sadece baş tarafını rivayet eder, isimleri ayrı ayrı sıralamazlar.[65] Diğer taraftan, isimlerin sıralanışı, ayrı ayrı iki tarikten gelmiştir. Bu iki tarik arasında, isimler bakımından önemli farklar vardır. Beyhakî (ö. 458/1066) diyor ki: "Sıralama işi, muhtemelen, her iki tarikte bulunan râvilerden birinden gelmiştir. Bundan dolayı ikisi

63 Tirmizî, *Daavât*, 83, Hadis no: 3507.

64 Müdrec: Hadis terimi olarak, ravisi tarafından Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sözüne bazı sözler karıştırılmış hadis demektir. (Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 253).

65 bk. Buhârî, *Şurut*, 18; 3/185; Müslim, *Zikr* (48), 5,6.

arasında büyük değişiklik vardır. Bu ihtimalden dolayıdır ki, Buhârî ve Müslim, rivayetlerinde sıralamayı terk etmişlerdir."[66] İbn Hazm, Abdulazîz ed-Dâvûdî, en-Nahşebî (birçok âlimden naklederek), Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Ebû'l-Hasan el-Kâbisî, Fahreddin er-Râzî gibi zâtlara göre bu hadis merfu' olarak sabit değildir.[67]

İbn Teymiyye de şöyle diyor: "Allah'ın isimlerini sıralayan hadis (...), hadis ilmini iyi bilenlerin katında Resûlullâh'ın –Allah O'na salât ve selâm etsin– sözünden sayılmaz. Bu isimleri (râvi) Velid b. Müslim, şeyhlerinden birinden nakletmiştir. Bu yüzden, Tirmizî, dışında öbür meşhur hadis kitaplarından hiçbiri, bu sıralamayı rivayet etmemişlerdir. Ondan başkaları ise, isimleri değişik olarak rivayet etmişlerdir. İsimlerin tertibinden, Resûlullâh'ın (sallallahu aleyhi ve sellem) sözü olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu hadisi Ebu'z-Zinâd el-A'rec, Ebû Hureyre (radıyallahu anh) isnadıyla rivayet edenler ise, bizzat isimleri zikretmemişlerdir.(...) Lâkin adların sıralanması, İbn Sîrin vasıtasıyla Ebû Hureyre'den İbn Mâce tarafından rivayet edilmiş ise de, bu isnâd da'îf'tir. Hadis ehli onun, Resûlullâh'ın (sallallahu aleyhi ve sellem) sözü olmadığını bilir. İsimlerin sıralanması hakkında Ebû Hureyre tarikiyle mervî bu iki hadisten başka da hadis yoktur."[68] İbn Kesîr de (ö. 774/1373) hadis ilmi yetkililerinden teşekkül eden büyük bir topluluğun, bu isimlerin Kur'ân'dan toplanmak suretiyle müdrec olduğunu söylediklerini nakleder.[69]

İsimleri müdrec olarak kabul eden veya etmeyen âlimlerin ittifakıyla isimler doksan dokuza münhasır değildir. en-Nevevî (ö. 676/1277) bu hususta âlimlerin ittifakını nakleder.[70] Onların, burada zikretmeye ihtiyaç olmayan delileri vardır. Ancak İbn Hazm, hasr anlayışını tutar.

İsimlerin tertibinin Resûlullah'dan gelmediğine kail olan taraf ağır basınca, bazı zatlar doksan dokuz sayısı ile de kayıtlanmaksızın, Kur'ân'ı inceleyerek Allah'ın isimlerini toplamaya çalışmışlardır. İbn Hacer (ö. 852/1449) bunlar arasında şu şahsiyetleri sayar: Ebû Osmân es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Mieteyn*'inde ve Muhammed b. Yahya ez-Zühlî (ö. 258/872), Ebû

---

66 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/427.
67 Onların değerlendirmeleri için bk. *Aynı eser*, s. 472-475.
68 İbn Teymiyye, *el-İrâde ve'l-Emr*, (Mec. Res.), 1/338.
69 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/516.
70 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/478; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/123. Hasr söz konusu olmadığına dair ayrıca bk. Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ' va's-Sıfât*, s. 6; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/517.

Nuaym (ö. 430/1038) ve el-Hallâl (ö. 311/923) senetleriyle Cafer es-Sâdık'tan bütün isimlerin Kur'ân'da olduğunu söylediğini naklederler. Seleften Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Ebû Zeyd'in de Kur'ân'a dayanarak bu isimleri tesbit ettikleri bildirilmektedir. İbn Hacer, Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) ile Ebû Zeyd'den nakledilen listeyi vermektedir.[71]

Kur'ân-ı Kerîm'de isim sığası halinde bulunduğu halde, Tirmîzî'nin hadisinde görünmeyen vasıflar hayli fazladır. Bunlar 27 adet olarak şunlardır: er-Rabb, el-İlâh, el-Mühît, el-Kadîr, el-Kâfî, eş-Şâkir, el-Hâkim, el-Kâhir, el-Mevlâ, en-Nasîr, el-Hâlık, el-Melîk, el-Kefîl, el-Hallâk, el-Ekrem, el-A'lâ, el-Mübîn, el-Hafî, el-Karîb, el-Ehad. Bazıları ise muzaftırlar. Gâfiru'z-Zenb, Şedîdu'l-'lkâb, Fâtıru's-semâvâti ve'l-Ard, Refî'ud-Derecât, Gâlib Ala emrih, Kâ'im Alâ külli nefs, Hayrun Hâfızan. Diğer taraftan Tirmizî'nin rivayetinde bulunduğu halde, isim sigasiyle Kur'ân'da görünmeyen vasıfların sayısı da 27'dir: el-Kâbıd, el-Bâsit, el-Hâfid, er-Râfi', el-Mü'izz, el-Müzill, el-'Adl, el-Celîl, el-Bâ'is, el-Mühsî, el-Mübdi', el-Mü'îd, el-Mümît, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Mükaddim, el-Mü'ahhir, el-Vâlî, el-Müksit, el-Mügnî, el-Mâni', ed-Dârr, en-Nâfi', el-Bâkî, er-Reşîd, es-Sabûr, Zü'l-Celâli ve'i-İkrâm.

Bu son isim Kur'ân'da var ise de (55, 78), İbn Âmir ve Şam ehlinin kıraatleri göz önüne alınırsa, bu sıfat âyetteki "vech" kelimesine ait olacağından, bulunmadığı söylenebilir.[72] Çıkarılacak ve eklenecek isimleri tesbit eden İbn Hacer diyor ki: Kur'ân'da olmayıp da rivayette bulunan 27 isim listeden çıkarılıp, Kur'ân'da bulunduğu halde rivayette olmayan 27 isim eklenirse, doksan dokuz isim elde edilmiş olur. Bizim teklif ettiğimiz isimler arasında izafet şeklinde olanlar varsa da, rivâyettekiler arasında da bu durum görülür: el-Mühyi Mühyi'l-Mevtâ'dan, el-Mâlik Mâliku'l-Mülk'den, en-Nûr Nûru's-semâvâti ve'l-ard'dan, el-Bedî' Bedî'u's-semâvâti ve'l-ard'dan, el-Câmi' Câmi'u'n-nâs'dan, el-Vâris Nahnu'l-Vârisûn'dan alınmıştır. İbn Hacer aynı sıfattan iştikak eden isimleri de, bir nüans ihtiva ettikleri gerekçesiyle ayrı ayrı sayar: el-Kadîr, el-Kâdir, el-Muktedir; el-Gâfir, el-Gafûr, el-Gaffâr gibi.

71 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/475-476. Ebû Zeyd, muhtemelen, dilci Ebû Zeyd el-Ensârî'dir (ö. 218/830).

72 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/127.

Bundan sonra, kendisini tatmin eden, yeniden teşkil etmiş olduğu doksan dokuz ismin listesini verir.[73] Onun uzun emek mahsulü olan bu çalışmasını takdir etmekle beraber, bazı mülâhazalarımız olacaktır.

Kanatimizce izafetleri çözmek isabetli değildir. Allah, Kendisini Şedîdu'l-azâb (veya 'ıkâb) olarak (azabı şiddetli olan) vasfetmişken, mutlak ve mücerret eş-Şedîd haline getirmekle, cür'etkârlık etmiş oluruz. Zira böylece, azabıyla kayıtlı, daha doğrusu azabının vasfı olan bir kavramı, kayıttan kurtararak O'na nisbet etmek uygun olmaz. Dikkatli olarak incelenirse, Kur'ân'da Allah'ın mutlak surette Şedîd, Müntakim, Mü'azzib olarak nitelenmediği görülür. Bu kavramlar, kayıtlı olarak O'na verilmiştir. Kur'ân'ın konuya bakışını şu âyet örnekleştirir: "Bilin ki Allah azabı şiddetli olandır, hem de Gafûr, Rahîm'dir" (5, 98). Afv ve merhamet Zâta nisbet olunduğu halde, şiddet azaba izafe edilmiştir, "zû" ile olan izafetlerden Zü'ntikâm'dan el-Muntakim yapmak da uygun değildir. Bu alınırsa; Zü'l-kuvve (51, 58), Zü'l-'arş (85, 15), Zü'l-fadl (2, 105 vb.) ve "Zü" ile yapılan daha başka izafetleri ihmal etmek anlaşılmaz.

Daha muvafık görüneni şudur: İzafetleri olduğu gibi bırakmak, ille de isim sigası haline gelmiş tek kelime aramamak. İkinci olarak: Madem ki hadisteki 99 rakamının hasr ifade etmediğinde ittifak olunmuştur. Bu sayıyı elde etmek için tekellüf göstererek "genişi daraltmamak"tır. Bu rakam, bilginlerce "en meşhur isimler" veya "cennete girmeye yeterli isimler"[74] tarzında anlaşılmıştır. İsimlerin sıralanması merfu değilse –ki öyle görünüyor-, Resûlullâh bir sayı verip onları sıralamamakla, müslümanları, Kur'ân'ı iyice anlayıp inceleyerek okumaya teşvik etmiş olmalıdır. Buhârî ve Müslim'deki lâfızda "- من أحصيها دخل الجنة - men ahsâhâ dahâle'l-cenne (onları sayan, tesbit eden cennete girer)" bulunan "saymak, tesbit etmek" mefhumu ile, öbür yandan karşılığında cennet olan bir işte, biraz emek sarfetmenin gerekeceği düşünülürse, "teşvik" olarak nitelediğimiz ihtimal uzak görünmez ve listeler arasındaki bazı farklar büyütülmez. Kaydetmiş olduğumuz mülâhazalara uymaya çalışarak ileride izahlı olarak vereceğimiz liste görülünce anlaşılacaktır ki, bu sayı 99 rakamı etrafında

73 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/475-476.
74 Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ' va's-Sıfât*, s. 6; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/517.

dolaşmaktadır. Ufak bir tekellüfle veya değerlendirmedeki şahsîlikle, bu rakamın elde edilmesi zor değildir.

5. Esmâ-i Hüsnâda Müteradiflik (Eşanlamlılık)

Allah'ın adları arasında müteradif olanların bulunup bulunmayacağı üzerinde düşünenler olmuştur. Eş anlam, aynı kökten gelen değişik sigalar arasında olduğu gibi, farklı maddelerden gelen isimler için de söz konusudur: Kâdir, Kadîr, Muktedir veya Azîm, Kebîr gibi.

Gazzâlî, kendisinden önce esmâ-i hüsnâyı açıklayanlar arasında, bu konuya temas eden kimseyi bilmediğini söylemektedir.[75] Ona göre isim, sırf lâfız değil, anlam bakımından değer kazandığından, doksan dokuza dâhil olanlar arasında, gerçek müteradiflik düşünülemez. Her bir ismin, özel bir mânâ taşıması aranır. Gazzâlî tezini desteklemek için, aynı kökten gelen üç ismi örnek verir: el-Gâfir, el-Gafûr, el-Gaffâr. Gâfir, sadece mağrifetin aslına delâlet eder. Gafûr, günâhların çokluğu nisbetinde, mağfiretin fazlalığını gösterir. Miktarı ne kadar fazla olursa olsun, sırf bir çeşit günâhı örtene Gafûr denilmez. Gaffâr ise, tekrar suretiyle çokça mağfiret edene denir. Günâhlarının bütününü affettikten sonra, yine günâha döneni mağfiret etmeyen, Gaffar ismine hak kazanamaz.

Başka köklerden olup da müteradif görünenlere de: el-Alîm ile el-Habîr'i örnek verir. Alîm sadece bilmeye delâlet ettiği halde, Habîr O'nun gizli işleri ve tarafları bildiğini ifade eder. Bu kadarcık bir fark, eş anlamlı olmayı uzaklaştırır. Hatta ince farkı biz anlayamasak bile, bunun var olduğuna inanmalıyız. el-Azîm ile el-Kebîr arasındaki farkı anlatamazsak bile, aslında bir nüans olduğundan şüphe etmemeliyiz. Hadiste veya Arapların kullanışındaki farkı göz önüne getirmeliyiz. Hadiste, "Kibriya' Benim ridâm, azamet ise izarımdır." gelmiştir. Namazda "Allahu Ekber" deriz, "Alâhu A'zâm" hiç duyulmamıştır. Böylece bunların yakın anlamlı olmakla birlikte, eş anlamlı olmadıkları ortaya çıkar.[76]

İbn Hacer de aynı sıfattan müştakk olan farklı isimler arasında, herhangi bir şekilde bir hususiyet olması gerektiğini söyler: Kâdir, Kadîr, Muktedir

---

[75] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 13.
[76] *Aynı eser*, s. 13-14.

gibi. Nitekim ayrı köklerden oldukları halde, aynı anlama ortak olan isimler arasında da fark vardır: Hâlık, Bârî, Musavvir isimleri îcad ve ihtira' anlamında iştirak etseler de, bir başka yönden farklılık gösterirler. Şöyle ki: Halk, îcad için olan kudreti; Bârî ise mahlûkun cevherini var edeni ifâde eder. Musavvir'e gelince, mahlûkun zatındaki suretin Yaratıcısına delâlet eder.[77]

Bunlara ek olarak şunu da söyleyebiliriz. İlk plânda, eş anlamlı görülen isimlerin ve bunların çekimlerinin Kur'ân'da geliş yerlerini iyice gözden geçirmek de bu konuda faydalı olabilir. Meselâ: "And olsun sizi yarattık (خلقناكم -halaknâkum), sonra da size suret verdik (صورناكم -savvarnâ-kum)" (7, 11). 59, 24'deki "el-Hâlık, el-Bâri, el-Musavvir" sıralamasını, şu pasaj tefsir etmektedir: "O (Rabb) ki seni yarattı (halaka-ke), seni düzgün kıldı, organlarını denkleştirdi (fe sevvâ-ke fe adale-ke). Dilediği surette sene terkib etti" (82, 7-8). Demek önce halk, sonra düzgün ve ahenkli bir yaratılış verme (ber', Bâri'), son durumda da suret verme (tasvir, Musavvir) gelir. Böylece nüanslar meydana çıkar. "Körü, abraşı da (...) Allah' in izniyle iyileştiririm, düzeltirim (ubri'u)" (3, 49) âyeti de Bâri anlamıyla ilgilidir. 57, 22 âyetinden seziliyor ki, yaratmaya (nebre'ehâ), bir takdir sebkât etmektedir.

Ünlü lisan bilgini İbn Cinnî'nin "binadaki ziyade, mânâya ziyadelik verir" kuralına bakılırsa[78] Mütekebbir'de Kebîr'e nazaran, dolayısıyla ince bir fark bulunabilir.

Rahmân ve Rahîm isimleri aynı kökten gelmekte ve aşağı yukarı aynı anlamları ifade etmektedirler. Fakat Kur'ân'ın kullanışından, ikisi arasında bazı farklar ortaya çıkmaktadır. er-Rahmân hem mevsuflu hem mevsufsuz (daha çok) kullanıldığı halde, Rahîm her zaman mevsufla kullanılmıştır. Yani er-Rahmân ekseriya özel isim durumunda geldiği halde, Rahîm daima sıfattır. Rahîm, rahmete hedef olanlara taallûk ederek bâ' harf-i cerri ile geldiği halde (2, 143; 9, 117; 33, 43), er-Rahmân hiçbir yerde merhuma taallûk etmez, yani "Rahmân bi'n-nâs, – bihim" gibi bir ifade bulunmaz. er-Rahmân daima elif lâmlı (ma'rife) olarak gelir; Rahîm her zaman böyle değildir. er-Rahmân münhasıran Allah hakkında kullanılmıştır; Rahîm ise bir yerde Hz. Peygamber'i (sallallahu aleyhi ve sellem) tavsîf eder (9, 128).

---

77 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/475 vd.
78 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/61.

Kebîr ve Azîm isimlerinin her ikisi de büyüklük ifâde ederler. Her iki kökün tef'îl şekli, "yüce tanıma"yı ifade eder. Fakat bu anlamda Kur'ân daima tekbîr şeklini kullanmış (74, 3; 17, 111; 2, 185; 22, 37), ta'zîm fiilini, Allah'ı konu edinerek hiç kullanmamıştır. Buradan, kullanılış bakımından da olsa aralarında ince bir fark olduğu sezilebilir.

Peşin bir fikirle, isimler arasında eş anlamlı olanların bulunabileceği ihtimalini reddetmek için sebep yoktur. Fakat bu örneklerden anlaşılıyor ki, titiz bir inceleme, bazı ince farkları göstermekten hâli kalmamaktadır. Böyle farklar bulunuyorsa, eş anlamlı (müteradif) tabiri yerine, yakın anlamlı (mütekarib) tabirini kullanmak daha isabetli olur. Bütün genişliğiyle lisanda bile tam bir teradüfü kabul etmeyen, aşırı olarak nitelenen bazı teorilerden bahsetmenin yeri burası değildir. Mevâkıf sahibi el-Îcî ile onun şârihi el-Cürcânî, esmâ-i hüsnâ arasında müteradif olanların bulunduğunu kabul ederler.[79] Meselâ "el-Hâlik ve el-Bâri aynı mânâya gelir", "el-Âlî, el-'Azîm, el-Mütekebbir aynı anlamdadır." derler.

6. Bitişik İsimler

a) Ayrı Bir Şekil Olarak Bitişik İsimler

Kur'ân'da esmâ-i hüsnâ ekseriya, yan yana getirilmiş iki isim halinde Allah'ı tavsif eder. Daha ilk bakışta dikkati çeken bu tezahür hakkında, bazı sebeplerden dolayı ayrıntılı olarak durmamız gerekmektedir. Normal olarak, âyetlerin sonunda gelen isimler, belli başlı şu şekillerden biriyle vârid olur:

Her ikisi de, elif lâmlı veya elif lâmsız, müfred isim ve haber olarak:

إِنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَإِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Birisi müfred isim, öbürü izafet terkibi olarak:

ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Özel isim durumunda olarak

[79] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/405-407.

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ

Sıfat olarak: إِلاَّ أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

Her ikisi de, izafet terkibi olarak, haber durumunda

إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ

Bitişik isimler terkibi, her zaman aynı isimlerin yan yana gelmesiyle oluşmaz. Muhtevaya göre değişirler. Meselâ, el-'Azîz ismi, en çok el-Hakîm ismine bitiştiği halde (47 âyette), yerine göre: er-Rahîm (11 âyette), el-Kavî (7 âyette), Zu'ntikâm (4 âyette), el-Hamîd (3 âyette), el-Alîm (6 âyette), el-Gafûr (2 âyette), el-Gaffâr (3 âyette), el-Vehhâb ve el-Muktedir isimleriyle de birer âyette yan yana gelir.

Anlam bakımından ise, bitişen isimler, belli başlı şu durumları gösterebilirler:

Biri, öbürünü destekler: "Kavî Azîz", "Alî Azîm", "Azîz Zu'ntikâm" gibi.

Zıt ve zıdda yakın iki ayrı kavrama delâlet ederek, biri öbürünü dengeler: "Azîz Hakîm", "Afuvv Kadîr", "Zû magfire ve Zû 'ıkâb elîm" gibi. Bazan, iki ismin gerekleri arasında bir derecelenmeyi, sıralanmayı ifâde ederler: "Tevvâb Rahîm", "Gafur Rahîm" gibi.

Önce, Kur'ân vahyinin kronolojik sıralanması boyunca, bu kullanışın ortaya çıktığı zamanın tesbit edilip edilemeyeceğini görelim. Bu konu ile bazı müsteşrikler ilgilenmişlerdir. Gaudefroy-Demombynes, bitişik isimlerin "2. Mekke devresinde" Tâhâ sûresinden itibaren görünmeye başladığını ileri sürer.[80] Buna göre, Nöldeke'nin sıralamasında 55., Blachere'inkinde 57. sırada bulunan bu sûreden önce, bitişik isimlerin vârid olmadığı düşünülür. Blachère de aşağı yukarı aynı fikri iddia eder.[81] Ona göre bu, ya dinî düşüncenin gelişmesi sebebiyle ulûhiyyetin bazı nihayetsiz taraflarını belirtmek ihtiyacından, yahut bir ahenk unsuru olarak toplu okuma alışkanlığını teşvik etmek düşüncesinden gelmiş olmalıdır.

Görüldüğü gibi, önce gâlib zanna dayanılarak itibarî bir zaman tesbit ediliyor, arkasından teolojik bir sonuç çıkarılmak isteniyor. Oysa bu tesbit

80 Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 12, 20.
81 Blachère, R., *Le Coran*, 2/133-134.

doğru değildir. Temelini Nöldeke'den alan üç ayrı Mekke devresi ayırımına göre, ikinci devreye yerleştirilen sûrelerde bu durum fazla görülmekle beraber, daha önce de, az olmayan örnekler bulunmaktadır. Tesbitin yanlışlığını göstermek için, bizzat kendilerinin kabul ettikleri sıralamaya göre, "birinci Mekke devresinden", şu örnekleri verebiliriz: el-Bürûc (85.) sûresinde (Nöldeke'de 22., Blachère'de 43.) iki âyette bitişik isimler gelmiştir: "el-Azîzu'l-Hamîd" (85, 8) ve "el-Gafûru'l-Vedûd" (85, 14), et-Tûr (52.) sûresinde (Nöldeke 40., Blachère 22.) "el-Berru'r-Rahîm" (52, 28) bulunur. el-Kâmer (54.) sûresinde (Nöldeke 49., Blachère 50.) "Azîz Muktedir" (54, 42) ve "Melîk Muktedir" (54, 55) gelmiştir, ed-Dehr (76) sûresinde (Nöldeke 52., Blachère 34.) "Alîmen Hakîmâ" (76, 30) görünür. Belki de bu örnekler biraz daha artırılabilir. Fakat bu kadarı da, tesbitin yanlış olduğunu göstermeye yeter.

Normal olarak âyetlerin sonunda gelen bitişik isimler hakkında, müsteşrikler arasında daha çok yaygın bir iddiaya göre, bunlar sırf seci endişesiyle getirilmiş, ekseriya delâletten yoksun kâfiye unsurları olmalıdırlar. Bu da Kur'ân'ı, küçük düşürme hevesini ortaya koyar.

MacDonald: "Bereket versin ki, secî icapları, Peygamber'in Allah'ı birçok sıfatlarla tavsif etmesine yol. açtı."[82] Gaudefroy-Demombynes: "Çifte isimler, orada (Medine devresinde) liturgie unsuru olarak klişeler haline dönüşürler."[83] Blachère, bu isimlerin fonksiyonlarını itiraf etmekle beraber "âyetin arytmique olduğu bazı durumlarda vazgeçilmez bir unsur olduğunu" söylemekle, aynı ittihamı, bir başka biçimde tekrarlar.[84] Jomier, "Secî endişesinden" açıkça söz etmez. Bu isimlerin, fikir ve üslûp dengesini sağladıklarını, Allah'ı âyetin muhtevasıyla münasebete koyduklarını; muhatabı müşahhas, yavan ve biteviye bir hâlin ötesine götürdüklerini belirtmekle onlardaki hayatiyeti farkettiği intibaını verirken, yine de bu isimlerin kullanılışı için "sadâlı nakarat" benzetmesini kullanmaktan geri kalmaz.[85]

---

82 *İslâm Ansiklopedisi*, "Allah" md. 1/362a. Ansiklopedinin tercüme hey'eti, bu cümlenin "indî ve gayr-ı ilmi" olduğunu notta kaydetmiştir.

83 Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 17.

84 Blachère, *Le Coran*, 3/728.

85 Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, 2/363.

Tarihî sıraya göre aktardığımız bu iddialarda, zamanın ilerlemesi, nesillerin değişmesi nisbetinde, sathîlikten uzaklaşma açıkça görülmektedir. İleride vereceğimiz örnekler de gösterecektir ki, âyetlerin organik dokularında, ilâhî isimlerin hayatî fonksiyonları vardır ve objektif bir zihniyet taşımak şartıyla, bunu görmek, yabancı ve dışarıdan bir bakış için dahî bir mecburiyettir. Şimdilik şuna işaret edelim: Üslûp ve kâfiye unsurları bakımından, –hele Kur'ân'ın indiği zamanda– belki de dünyanın en zengin özelliklerine sahip olan Arapça gibi bir dilde, imkân mı tükenmişti ki, "secî boşlukları" Allah'ın adlarından ibaret" klişeleşmiş" nakaratlar ile doldurulsundu? İlâhî isimlerin teşkil ettikleri hariç tutulmak üzere, sırf Kur'ân'da mevcut olan –müslüman geleneğin "fasıla" dediği– kâfiye özelliklerinin çeşitliliği göz önüne getirilecek olursa, insan zikrolunan iddiayı aklına bile getiremez. Kur'ân'a az çok aşina olanlar, bu özellikleri bilirler. Ayrıca hatırlatmaya gerek var mı, bilmiyoruz, Kur'ân' da şiir veya secide olduğu gibi, muttarıd bir kâfiye uygunluğu da söz konusu değildir. Fasılalar arasında, birçok yerde uygunluk bulunmakla beraber, böyle olmayan yerler de istisna değildir. Kur'ân için zarurî bir unsurmuş gibi, sırf "kâfiye" tutmadığı için bazı âyetler hakkında "yerini bulmamış bir âyet" hükmünü basan bazı bâtılı "hyper-crîtique"leri görmek tuhafımıza gitmektedir.[86] İsimlerin muhteva ile münasebetlerine geçmeden önce bitişik isimler hakkında, –bu konu için oldukça önemli olduğu halde– pek üzerinde durulmamış olduğu anlaşılan bir özelliğe parmak basmak istiyoruz (tesadüf etmemiş olduğumuz yerlerde, buna dikkati çekmiş olanların bulunması, tabiatiyle ihtimal dahilindedir). Bitişik isimlerde, iki ayrı vasfın yan yana getirilmesinden çok, neredeyse bir başka terkip, bir ayrı vasıf aranmalıdır. Birçok durumda bunu görmek mümkündür. Bazı örnekler verelim.

"O, Gafur, Vedûd'dur" (85, 14). Ayrı ayrı düşünülerek Gafur "mağfiret eden", Vedûd ise "seven" anlamına gelir. Ancak, bu iki vasfın bitişmesi, mağfiret ve sevgi kavramlarını biribiri içinde eritmekte, karşılıklı ilgilerini düşündürmektedir. Böylece anlıyoruz ki, Allah bağışlamayı sever, kulunun mağfiret dilemesini ister, üstelik mağfiret ettiği kulunu da sever. Hâlbuki

---

[86] Blachère, *Le Coran*, 3/733"de 2, 20 âyetini, fasıla tutmadığı için 'yersiz' görenleri, mâna silsilesine bakarak reddetmektedir.

tek başına mağfiret kavramında (ki suçu örtmek demektir) sevgi kavramı zorunlu olarak yoktur. Hatta birçok durumda suçu örtenin, seveceği düşünülmez. Suçu örten birçok kimse, bu davranışına sevgi katmayabilir. Bu durumda suçlu, nihayet cezadan kurtulur. Bu iki vasfın, karşılıklı olarak münasebete girmesi, mağfiretin sevgiden ileri geldiğini anlatmaktadır.

"(...) Çünkü Allah Afuvv'dür, Kadîr'dir" (4, 149). Burada da, sadece Afuvv ve Kadîr isimlerinin yan yana gelmesinden fazla olarak, bu ikisinin bir arada bulunmasından hâsıl olan ayrı bir hususiyet karşısındayız. Zira bu terkibde, vasıflardan biri öbürünü karşılıklı olarak etkiler. Böylece onların, ayrı ayrı anılmasında bulunmayan bir başka ilâhî kemâl kendini gösterir. Afv, birçok durumda kudretle beraber olmaz. Kudretten, çoğu zaman af beklenmez. Gerçi bu vasıflar ayrı ayrı olarak da birer kemâl vasfıdırlar. Bunlar yan yana zikr olunmasaydı da birçok insan, Allah'ın öbür ismini de düşünebilirdi. Ama yine de, bu iki vasfın aynı anda, birbiriyle mezc olunmasındaki etki, açık bir surette kendini göstermezdi.

Son olarak üç ismin, aynı anda, karşılıklı olarak münasebete konuldukların dair bir örnek verelim: "Allah Kadîr'dir, Allah Gafûr, Rahîm'dir" (60, 7). Kudret tek başına bir kemâl olmakla birlikte her zaman suçu örtmeyi veya üstelik ihsan etmeyi düşündürmez. Keza suçu örtmek, zorunlu olarak, muhatap üzerinde kudretiyle istediği gibi tasarruf edebilmek veya rahmet ve ihsanına mazhar etmeyi gerektirmez. Özellikle rahmet ve şefkat, insanlar arasındaki yaygın anlayışa göre pasif bir etkilenme, duygulanma ile ilgili görülür. Bu anlayışa göre mağrifet kavramı ile yakın münasebeti düşünülmekle beraber, kudret ve hâkimiyet ondan çok uzakta sayılır. Kaldı ki rahmeti, sırf şefkat ve acıma anlamına almak da eksik bir anlayıştır. Çünkü rahmet mefhumu Kur'ân'da şefkatten fazla olarak ve ondan daha da ağır basarak, lütuf ve ihsan etmeyi de ifade eder. Hülâsa görülüyor ki, birbirini zaruri olarak gerektirmeyen ayrı ayrı birer kemâl olan üç kavram, aynı anda münasebete konulmuş ve bu münasebetten de ayrı bir dördüncü kemâl ortaya çıkmıştır.[87]

[87] Bu kanaat bizde yerleştikten sonra İbn Kayyim'in de –fazla geliştirmemekle beraber–, aşağı yukarı aynı şeyleri söylediğini gördük (*Medâric*, 1/36-38). Redhouse da uzunca bir makalesinde, Allah'ın isimlerini toplarken, Kur'ân'daki her değişik şekle ayrı bir numara vermekle, muhtemelen buna benzer bir telâkki taşıyordu. Belki de aşırı titizlikten gelen bir etki altında

b) Bitişik İsimlerin Muhteva ile İlgileri

Az önce, bu isimlerin "secî îcapları"ndan ileri gelen "klişeler" olduğu iddiasından söz etmiştik. Aşağıda vereceğimiz örneklerden anlaşılacaktır ki, organik bir doku teşkil eden âyetlerde, bu isimlerin hayatî fonksiyonları vardır. Bu isimlerin: âyette bildirilen mânâyı kalblere ve akıllara mıhlayan, âyetlerin toplu birer fezlekesi olan, biribirlerini karşılıklı olarak dengeleyen, bazen âyette bildirilen hususun kaynağını, sebebini gösteren, bazen istidrâk mahiyetinde uyaran vb. özellikleri vardır. Şimdi, bu fonksiyonları, örneklerle açıklayacağız.

1) Mânânın Kaynağını Göstermeleri

"Allah bir insana ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından hitap eder, yahut ona Kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir." (42, 51). Bu âyet bütün unsurlarıyla, Allah'ın yüceliğini (insan O'nunla söyleşemez, O insana söyler; vahiyle bildirmek; Kendisi gitmeyip elçi göndermek; elçi Kendisini göremez, "perde arkasında"dır; elçiye, kendi istediğini söylemek yetkisini de vermez, ancak O'nun izniyle ve ancak O'nun istediğini söyleyebilir), insan türünün Kendi katında, kendisinden ileri gelen bir değer taşımadığını, buna rağmen O'nun hitaba kâbil kılarak bir değer vermesiyle değer kazandığını, ilâhî hikmetin insanlığa hitap etmesini, talimatlarını ulaştırmak istediğini belirtme istikâmetinde gelişmektedir. Kısaca âyet, ilâhî yücelik ve hikmet etrafında dönmektedir. Dikkatli ve beliğ bir muhatabın zevki de, âyetin bu muhtevasını özetleyen Alî, Hakîm vasıflarının gelmesini, en güzel bir hâtime olarak kabul eder. Zira, bu ayrı ayrı meyvelerin ağaçlarını, bu ırmakların döküleceği denizleri göstermek gerekir. Bu durumu, aşikâr olarak Araf 54 ve Mü'minûn 14 âyetlerinde de görebiliriz.[88]

---

bulunuyordu. O, meselâ *el-Hakîm*, *el-Hakîm el-Hamîd*, *el-Hakîm el-Habîr*, *el-Hakîm el-'Alîm* şekillerini dört ayrı vasıf olarak ayrı ayrı sıralar (s. 23-24). Redhouse makalesinde, sadece Kur'ân'dakileri değil, hadiste ve müslüman gelenekte rastladığı başka isimleri de toplayarak isim sayısını 552 olarak sıralamaktan başka bir şey yapmamıştır (bk. JRAS, On "*The Most Comelt Names*", s. 1-69, London, 1880).

[88] Bu prensibin bu iki âyete tatbiki için bkz. *B. Said Nursî*, *Sözler*, s. 440-441.

2) Muhtevanın, Tam Zıddını Ortaya Koymaları

"Ey İnsanlar! Bir misâl verilmektedir, şimdi onu dinleyin: Sizlerin Allah'tan başka yalvardıklarınız, bir araya da gelseler, bir sinek bile yaratamayacaklardır. Sinek onlardan bir şey kapsa onu kurtaramazlar; talib de matlub da ne kadar güçsüz! Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler. Allah elbette Kavî'dir, Azîz'dir" (22, 73-74). Bütün unsurlar, sahte tanrıların güçsüzlüğünü, hiçliğini gösteriyor: Kendilerinden tek tek, çok büyük şeyler beklendiği halde, bir araya toplanarak yardımlaşan tanrılar, en önemsiz görülen bir sineği bile yaratamıyorlar. Yaratmak şöyle dursun, sineğin kendilerine zarar vermesini bile önleyemiyorlar. Bu aczin karşısında kudretin kimde olduğunu göstermek lâzımdır. "Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler" geçişiyle, kendimizi kudretin karşısında buluyoruz: "Allah'dır, acizsiz Kavî, mutlak galib ve yenilmez Azîz." Şuna da dikkat edelim: "Kâvî" ve "Azîz" aczin karşısına çıktığı gibi, Azîz vasfı ayrıca putperestlerin Allah'ı unutarak başka uydurma tanrılara yönelişlerinden, kendisinin değerini takdir edememelerinden dolayı izzetinden hiçbir şey kaybetmediğini de anlatmaktadır.

3) İstidrâk Mahiyetinde Gelmeleri

"*Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. O dilediğini affeder, dilediğini cezalandırır. Allah gafurdur, rahimdir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur).*" (Âl-i İmrân, 3/129). İlâhî isimlerden önceki kısmın muhatap üzerinde bıraktığı intiba: Değerin, işin, hikmetin, adaletin hülâsa dilemesinden başka hiçbir şeyin yanında değeri olmayan "sert bir Hâkim Tanrı" olabilir (Allah'ın iradesine ağırlık veren bu âyet gibi bazı âyetlere bakarak, Kur'ân'ın bildirdiği Allah hakkında, –hâşâ– "keyfe ma yeşâ bir despot tipi" niteliğini veren[89] "bektaşî meşrebler" iyi dikkat etmelidirler). Evet, böyle bir intiba uyansa bile, âyetin Allah'ın Gafûr Rahîm isimleriyle bitmesi, yanlış anlaşılmayı önlüyor, ümit tarafını kuvvetlendiriyor. Hatta şunu bildirmek istiyor: kudret, hâkimiyet gibi kemâl sıfatlarına sahip olan Allah liyakât, adalet, ameller gibi ölçüleri gözetmemek şöyle dursun, üstelik mağfiretiyle karşılamaya, arkasından da rahmetiyle ihsan etmeye hazırdır. İlâhî isimler istidrâk maiyetinde gelerek, yanlış anlayışı önlemektedir.

---

[89] Bir çokları arasında meselâ, Jacobey, *Asma Ullah el Hosna*, s. 536.

Tasadduk etmeyi emir ve ona teşvik eden oldukça uzun (bir sayfalık kadar) bir pasaj "Bilin ki Allah Müstağnî'dir, Hamîd'dir" (2, 267) şeklinde sona erer. Bunun izahını Taberî (ö. 310/922) gibi eski bir müfessire havale edelim: "Allah Teâlâ şunu kastediyor: 'Ey insanlar! Bilin ki Allah sizin sadakalarınızdan da, öbür iyi işlerinizden de müstağnidir. Malınızdan sadakayı farzetmesi, içinizdeki muhtaçların ihtiyacını gidermek, güçsüzlerinizi desteklemek ve âhirette mükâfatınızı bol bol vermek için O'ndan gelen bir rahmet eseridir.' Hamîd lâfzı ise, insanlara in'am ettiği nimetler veya lütûflar sebebiyle, O'nun mahlûkları tarafından hamd edilen olduğunu ifade eder."[90]

4) Âyette Bildirilen Hüküm, Emir, Nehiy vb. Ta'lîl Gayesiyle Esmâ-i Hüsnâ'nın Gelmesine Dair Örnekler

Allah'a ibadet maksadına tahsis etmek üzere Kâbe'yi kuran Hz. İbrahim ve Hz. İsmail (aleyhimesselâm): "Rabbimiz, yaptığımızı kabul buyur. İşiten ve Bilen ancak Sensin." (2, 127), diye dua ediyorlardı. Sonda gelen Semî' ve Alîm (İşiten ve Bilen) isimleri, kabul olunma dileğinin sebebini gösterir. Murad: "Duamızı işiten, niyetlerimizi bilen ancak Sensin." demektir. "Ancak" kelimesiyle ifade olunan "hasr"dan da gaye budur. Hasr, gerek amelde gerek duada, riya ve süm'anın olmadığını ve olmaması gerektiğini belirtir. "Sana yaptığımız duayı ve ameli, başkalarına işittirmek için yapmadığımızı ve kalblerimizdeki niyetlerimizi bilecek, başkalarına işittirmek istemediğimiz duamızı işitecek ancak Sensin. İşte Senin bu vasıfların sebebiyledir ki, biz duamızın kabulünü istiyoruz." anlamı vardır.[91] Bu çok misaller meyanında, meselâ Âyet'el-Kürsî'de de bu kaideyi bulmamız mümkündür.[92]

Şeytanın insanları aldattığı, kendilerini yanlış yola girmeye sevk ettikten sonra, şöyle diyerek onları terkettiği anlatılır: "Benim sîzinle ilgim yok; doğrusu ben sizin görmediğinizi görüyorum, ve şüphesiz Allah'dan korkuyorum. Allah, azabı şiddetli olandır" (3, 48). Şeytan, Allah'ın Şedîdu'l-'ikâb vasfını, kaçıp onları bırakmasının ve Allah'tan korkmasının sebebini belirtmek için getiriyor.

---

90 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/570.

91 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/385.

92 Kaidenin bu âyete tatbiki için bk. B. Said Nursî, *Sözler*, s. 456.

5) Zıt Iki Ismin Birbirini Dengelemesi

Bazan zıt veya zıdda yakın iki isim, biribirini dengelemek için gelir. Her bir vasfın gereği biribirine aykırı olduğundan, kulların bunlardan sadece birine tutunmalarını engellerler.

Meleklerin, mü'minlerle birlikte savaşmak üzere gönderilmelerini bildiren âyet, "Yardım ancak Aziz Hakîm olan Allah katından olur." (3, 126) diye biter. İzzet, Allah hakkında, istediğini yapmayı, sebep-müsebbep nizamını tanımamayı, yenilmez üstünlüğü ifade eder ve gerektirir. Hikmet ise, birtakım gayeler için, sebep-müsebbep nizamını koymayı ve onun esiri olmaksızın, öz iradesiyle gözetmeyi, bir teklif ve imtihanı gerektirir. Bunlar, bu anlamda zıt (ama mütenakız değil) kavramlardır. Fakat bu iki zıt vasfı toplaması Allah için bir kemâl olduğu gibi, bunların gereğine göre hareket etmesi de kul yönünden bir kemâldir. Mü'min sebebe güvenerek Rabbini unutmayacak, sadece O'nun izzet vasfına tutunarak da koyduğu hikmet nizamını ihmal etmeyecektir. Başarı, Azîz olan Allah'ın elindedir. Ama, bunu vermek hikmetine bağlıdır. Görüldüğü gibi, uzun açıklamayı gerektiren bu gerçeği, biribirini dengeleyen iki ilâhî ismin zikrolunması kısaca belirtmiştir.

6) Fezlekedeki Esma, Mânayı Zihinlere Nakşetmek Içindir

Âyetlerin sonlarında gelen ilâhî isimler, ekseriya âyette bildirilen mânâları, akıllara ve kalblere iyice yerleştirmek için, çok kısa bir hülâsa mahiyetini taşırlar.

"Mallarını Allah yolunda sarfedenlerin durumu, her başağında yüz tane olmak üzere, yedi başak veren tanenin durumu gibidir. Allah, dilediğine kat kat verir. Allah Vâsi'dir, Alîm'dir" (2, 261). Vâsi' vasfı, Allah'ın lütuf ve ihsanının bol olduğunu, Alîm ise her şeyi bildiğini anlatmaktadır. Bütün âyet Allah'ın, rızası yolunda harcanan şeyleri, verenlerin niyetlerini ve verdikleri şeylerin durumunu bildiğini, karşılığında veren kimselerin, yedi yüz misliyle mükâfatlandıracaklarını bildirmektedir. Yani âyetin esas tema'sı, Allah'ın lütuf ve ilminin genişliğidir. O'nun Vâsi' ve Alîm vasıfları, âyetteki mânâyı özetlemektedir.

7) Dünyevî Sanılan Âyetlerin Sonuçları Uhrevîdir

Bazı âyetlerde, dünyaya ait işleri düzenleyen hükümler bulunur. Bildirilen şeyler, meselâ tamamen hukukî mahiyette kurallar olabilir. Bu kurallarla muhatap dinle ilgisi olmayan (profane) bir atmosfere girdiğini sanır. Fakat âyet muhteva île ilgili ilâhî vasıflarla sonuçlanınca, muhatap kutsal plâna yükseltilir. Hem de o emirler, ilâhî bir müeyyide, yaptırım gücü bulur.

Durumun açıkça görülmesi için, uzun da olsa şu âyetin mealini aynen iktibas edelim:

"Karılarınızın çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir; çocukları varsa, bıraktıklarının –ettikleri vasiyyetten veya borçtan artakalanın- dörtte biri sizindir. Sizin çocuğunuz yoksa –ettiğiniz vasiyyet veya borç çıktıktan sonra– bıraktıklarınızın dörtte biri karılarınızındır; çocuğunuz varsa, bıraktıklarınızın sekizde biri onlarındır. Eğer erkek kardeşi veya kız kardeşi olan bir erkek veya kadın, ikinci dereceden mirasçı bırakırsa, ikisinden her birine –edilen vasiyyetten veya borçtan artakalanın- altıda bir düşer; ikiden çoksalar, üçte birine, zarara uğratılmaksızın ortak olurlar. Bunlar Allah tarafından tavsiye edilmiştir. Allah Alîm'dir, Halîm'dir." (4, 12). Miras gibi çıkarların çekiştiği, en yakın olan insanların bile biribirine düşüp aldatmacaların, hak çiğnemelerin olabileceği bir konuda, haksızlıktan sakındıran ifadeler de yer alıyor. Bu iki ilâhî vasıftan Alîm, Allah'ın her şeyi bildiğini, kalblerin sakladığını, yapılan en küçük haksızlıkları bilip onların hesabını soracağını ifade ettiği gibi, Halîm vasfı da şunu telkin ediyor; Yaptığı haksızlıkla, –ya dünyada çevresi tarafından bilinmediği veya kendisine hak sahibinin gücü yetmediği için– bir dünya metaı eline geçiren, Allah'ın Halîm olması sebebiyle, kendisini hemen cezalandırmadığını görerek sevinmesin. O geciktirirse de, böyle bir suçu cezasız bırakmaz, Önündeki dünyevî gelecekte veya âhirette, bu haksızlığın cezasını ödetir.

8) Fezlekedeki esmâ, bildirilen hususların teminatıdır

Bazı durumlarda, âyetlerin sonlarında gelen isimler, âyette bildirilen vaadlerin, işlerin temînâtı olarak gelirler. Mesela sebepler dünyasında imkânsız gibi görülüp, gözde büyütülen işler, Allah'ın bazı vasıflarını hatırlatmakla te'mînat altına alınmış olur.

"*Gökleri ve yeri yaratan, onlar gibisini yaratmaya olmaz mı kadir! Elbette Kâdir! Hallâk O'dur, alîm O'dur! (Her şeyi yaratan, her şeyi bilen O'dur).*" (Yâsîn, 36/81) "*Evet, Biz ileride onlara delillerimizi gerek dış dünyada, gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz; ta ki Kur'ân'ın, Allah tarafından gelen gerçeğin ta kendisi olduğu onlar tarafından da iyice anlaşılacak. Rabbinin her şeye şahid olması yetmez mi?*" (Fussilet, 41/53)

9) Fezlekedeki Esmâ, Kuru Klişeler Değil Aksine Hüküm Kaynaklarıdır

Bu paragrafta, âyetlerin sonunda gelen esmâ-i hüsnânın birer "kuru klişe" olmadığını, eski müfessirlerin onlardan birtakım hükümler çıkarmış olmalarıyla belgelemek istiyoruz. Bir müsteşrikin, gayr-ı müslim batılı İslâm araştırmacıları için söylediği,[93] sözü söyleyebiliriz: "Önemli olan onların herhangi bir meseleyi Kur'ân'da bulup bulmadıkları değil, onu yaşayan müslüman şuurunun, onu Kur'ân'da bulduğu veya bulamadığıdır."

"Rabbi de bunun üzerine tevbesini kabul etti. Şüphesiz O'dur tevbeleri kabul eden, Rahîm olan." (2, 37). et-Tabersî (ö. 548/1153): "Rahîm'i zikretmesinin sebebi, tevbeyi kabulün lütuf eseri olduğunu bildirmek ve tevbeyi kabul etmesinin, Kendisi hakkında vacip olmadığını iş'âr etmektir (Mûtezile'nin teolojik görüşü reddolunuyor)."[94]

"Göklerde olanlar da, yerde olanlar da Allah'ındır. Dilediğini bağışlar, dilediğine azab eder. Allah Gafûr, Rahîm'dir" (3, 129). el-Alûsî: "Gafûr Rahîm isimleri, 'dilediğini bağışlar'" kısmını, hem de bir fazlalıkla birlikte tesbit eder, sağlamlaştırır. Âyetin sonunu Rahîm ismine tahsis etmekte, ihsan ve in'am cihetini tercih ettiğine işaret vardır, Keza bu isme tahsis olması, Ehl-i Sünnet'in itikadını desteklemektedir. Mûtezile'ye göre Allah'ın bağışlaması için, kulun tevbesi şarttır. Ehl-i Sünnete göre lütuf ve ihsan ederse tevbesiz de bağışlayabilir."[95]

Esmâ-i hüsnânın âyetlere bitişmesinden dolayı dînî hükümler çıkarma işi, sanıldığından fazla uygulanmıştır.[96]

---

[93] Henry Corbin, tasavvuftan bahsederken söyler, *Histoire de la Philosophie İslamique*, s. 13, Paris, Gallimard, 1964.

[94] Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 1/89. Aynı mealde bir hüküm çıkarma için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/238.

[95] *Müsned*, 4/52.

[96] Daha başka örnekler için şu yerleri referans olarak gösterelim: 15, 49-50 tefsirinde Âlûsî,

Âyetlerin kendileriyle noktalandıkları ilâhî isimlerin, muhteva ile ilgilerini göstermek için, bu kadarcık örnekle yetineceğiz. Esasen bunları saymaya bile gerek yoktu. Zira bu isimlerin bulunduğu her âyet, bir örnek teşkil eder. Aslında yapılması gereken, tefsir ve tevcihinde güçlükle karşılaşılan ender bir iki misali ele almak olmalıydı. Şimdi inceleyeceğimiz âyette, sonda gelen isimlerin muhteva ile ilgisini kurmakta zorluk çekildiği için, üstünde fazlaca durulmuştur. Bu durum için müfessirlerin gösterdiği hassasiyet de esmâ-i hüsnânın muhtevadan ayrılmadığının ne derece esaslı bir kaide olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. İsâ'nın, kendisini tanrılaştıranlar hakkında, kıyamet günü vereceği takrirde onların bu işinde kendisinin bir rolü olmadığını, kendisinin bir kul olduğunu onlara bildirmiş bulunduğunu vb. ifade ettikten sonra takririni şöyle bitirir; "*Onlara azabedersen, doğrusu onlar Senin kullarındır; onları bağışlarsan Azîz olan, Hakîm olan şüphesiz ancak Sensin.*" (5/118).

Âlûsî diyor ki: "Bazı kimseler, burada "Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz ancak Sensin" gelmesini bekleyebilirlerdi. Halbuki burada, onlar hakkında Allah'ın mağfiretini istemek değil. O'nun izzet ve hikmetini belirtmek söz konusudur."[97] "Bu iki yüce ismin, –bitiştikleri siyakta güçlüğe yol açmaları sebebiyle– burada alınmalarının açıklanması hakkında, alimlerin uzun izahları vardır. Hatta kârilerden birinin, beyinsizliği sebebiyle, onları değiştirerek "Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz ancak Sensin." diye okuduğu ve bundan dolayı hapis ve dayak cezasına çarptırıldığı da hikâye edilir."[98]

Söz konusu güçlüğü gidermek konusunda, sadece İbn Kayyim'in (ö 751/1350) mütaalasını dinleyelim: Hz. İsâ'nın kıyamet gününde böyle söylemesi, "Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz ancak Sensin." demekten daha güzeldir. Zira âyet-i kerime şunu ifade etmiş oluyor; "Sen onları bağışlarsan; Senin mağfiretin, kudretin kemâli olan izzetten ve ilmin kemâli olan

---

Rûhu'l-Me'ânî, 14/60; 3, 8 tefsirinde Beydâvî, 1/122, 329 ve eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr*, 1/42, 163; 5, 34 tefsirinde *Tefsîru'l-Celâleyn*; 2, 37 tefsirinde.

97 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/70.

98 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/71.

hikmeten olur. Aczinden dolayı bağışlayan, caninin cürmünü bilmeyen kadîr, hakîm olmaz. Bu, olsa olsa acz olur. Halbuki Sen ancak tam kudretle, tam ilimle ve her şeyi yerli yerine koyan hikmetle bağışlarsın. Bu makamda bu, "Gafûr, Rahîm"den daha güzeldir. Gafur Rahîm isimlerini ansaydı, fırsatın kaçmış olduğu bir durumda mağfiret isteğinde bulunduğunu düşündürürdü." "Onları bağışlarsan, Gafûr olan Rahîm olan ancak Sensin." demekle, Allah'ın merhametini celb etmek, müstahak olmayan için merhamet istemek durumuna düşerdi ki, Hz. İsâ'nın mertebesi, bunu yapmayacak bir yüceliktedir. Bahusus, konum, azamet ve celal konumudur. İşte bunun içindir ki, orada izzet ve hikmeti anmak, rahmet ve mağfireti anmaktan daha uygundur.

Hz. İbrahim'in şu sözü için durum değişiktir: "*Beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut Rabbim! Onlar, insanların çoğunu saptırdılar. Bana tâbi olan bendendir, bana asi olana gelince, Gafûr olan Rahim olan şüphesiz ancak Sensin.*" (İbrâhim, 35-36). Bunun yerine Hz. İbrahim, "Âzîz Hakîm" isimlerini anmadı. Çünkü makam, merhameti celbetme ve dua makamıdır. Yani şirkten tevhide, isyandan itaata gelmeye muvaffak kılmakla, sen onları bağışlar ve onlara mehametinle muamele edersen (...)" takdirindedir. Zira fırsat henüz kaçmamıştır. Nitekim Peygamberimiz Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) de: "Allahım! Kavmimi bağışla, çünkü onlar bilmiyorlar." demişti. Bu da açıkça gösteriyor ki, Allah'ın isimleri, Kendisi ile kaim olan vasıflardan ve manalardan müştaktır ve her bir isim, zikredildiği ve mukarin olduğu yere münasiptir.[99]

Karı-koca münasebetlerinden bahseden âyetin sonunda erkeklere: "(...) Kadınlar size itaat ederlerse, siz de onlar aleyhinde bahane aramayın. Muhakkak ki Allah Alîdir, Kebîr'dir" (4, 34) talimatı verilir. İlk bakışta, âyetin sonunda gelen isimlerin, muhteva ile ilgisi kurulmayabilir. Oysa bu isimler şunu anlatırlar: "Haksızlık yapmaktan sakının, çünkü, ey kocalar, Allah'ın sizin üzerinizdeki kudreti, idareniz altındaki kadınların üzerindeki sizin hakimiyetinizden daha büyüktür." Yahut: "Allah Taâla, şanının yüceliği ve Zâtının kemâliyle birlikte sizin suçlarınızı bağışlıyor, tevbenizi kabul ediyor. Öyleyse, siz de kadınlarınızın hatalarını

---

99 İbn Kayyim, *Medâric*, 1/36-37.

önemsemeyin, özür dilediklerinde onları afv edin." Yahut: "Allah Teâlâ, hiç kimseye zulmedilmesine razı olamaz, sizden mazlumların intikamını almaya Kâdirdir." Yahut: "Allah, mutlak yüceliğine ve büyüklüğüne rağmen, size ancak yerine getirebileceğiniz şeyleri yüklemiştir. Öyleyse, siz de onlardan, takatlerine göre iş bekleyin."[100] Bu tevcihler göz önüne alınınca, esmâ-i hüsnânın muhteva ile ilgisiz gibi görüldükleri ender yerlerde bile, uygun düştükleri anlaşılmaktadır.[101]

7. Esmâ-i Hüsnânın Tasnifi

Esmâ-i hüsnâ ile tezahür eden ulûhiyyet hakkında, nisbeten derli toplu bir fikir edinmek için, sayı bakımından oldukça fazla olan bu isimleri, bazı esaslara göre sınıflamak makul, belki de gereklidir. Fakat ileride arz edeceğimiz gibi, yapılan tasniflerin hiçbirisi, tam bir itmi'nan verecek mükemmellikte değildir. Bu güçlük, uygulanan esasların eksikliğinden ziyade, işin mahiyetinden ileri gelmektedir. İsimlerin genellikle iki veya daha çok kavramı ihtiva etmeleri, yapılan her tasnifi, tedahüle veya eksikliğe mahkûm etmektedir. Bir sınıfa konulan ismin, başka sınıfa veya sınıflara girmesi gerektiği şeklindeki bir itiraz mümkün olmaktadır. Referans sistemini uygulayarak, herhangi bir ismi en çok ilgili görülen sınıfa koyup, öbür sınıflara referans vermek ve bunun sebeplerini bildirmek mümkündür ve yapılmıştır da; ancak bu takdirde de tasnif, kolaylık getirmek vasfını kaybetmeye gitmektedir. Gardet[102] ve Masson[103] da bu tasnif güçlüğüne temas etmiş, her ikisi de genel ve serbest bir sınıflama uygulamış ve meseleyi bir bütün olarak düşünmek gerektiğini anlatmak istemişlerdir. Sınıflama ihtiyacını gidermek için yapılmış olan belli başlı tasnifleri, aşağıda zikrederek, onlar hakkındaki düşüncelerimizi kısa notlar halinde belirteceğiz.

---

[100] krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/26. Beydâvî, 1/463.

[101] Âyet sonlarında gelen esma-i hüsnanın işlevlerinin örnekleri için bkz. Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler*, s. 449-466

[102] *Encyclopedie de l'Islam*, yeni neşir, "Allah" md, 1/418b.

[103] *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, 1/24.

Bunların bir kısmı Kelâm alimlerince yapılmıştır:

a) Esmâ-i hüsnâyı, esasî sıfatlara îrca etmek. Mesela yaratma, rızıklandırma, diriltme, öldürme gibi fiillere delâlet eden el-Hâlık, er-Rezzâk, el-Muhyî, el-Mümît gibi isimleri kudret veya tekvin sıfatına irca etmek. Yahut rahmet, muhabbet, intikam fiillerine delâlet eden er-Rahmân, er-Rahîm, er-Ra'ûf, el-Vedûd, Zü'ntikâm isimlerini irade sıfatına irca etmek gibi.

Bu ve bundan sonra gelecek olan benzeri tasniflerin belli başlı mahzuru şu olabilir. Kur'ân'da ve Sünnette; Allah'ın esasî sıfatları tesbit ve tahdit edilmiş değildir. Selef alimleri de (ilk üç nesli kasd ediyoruz) böyle şey yapmamışlardır. Sıfatları sınıflandırma çalışmaları, özellikle felsefî te'sirlerden kaynaklanan, aklî inceleme tekniğinden gelmiştir. Bundan dolayı, yedidir, sekizdir, üçtür vb. diyebilenler olmuştur. Diğer taraftan tenzîh tam olsun düşüncesiyle ayrı ayrı medlulleri olan çeşitli isimleri, bir anlamda sınıfları, bir tek sıfata irca etmek, o mefhumları muhtevasız bir duruma düşürmek tehlikesi arz etmektedir. Gerçi mütekellimler, meşhur maharetleriyle bu yaptıklarını, çeşitli şekillerde izah edebilirler. Fakat dolambaçlı yollara ihtiyaç yok. Beşerî manada rahmet ve muhabbet Allah'tan ne kadar uzaksa, beşerî manadaki ilim de, irade de O'ndan o kadar uzaktır. Nasıl O'nun iradesi, şanına yaraşır bir irade ise, rahmeti de şanına yaraşır bir rahmettir. Birini öbürüne irca etmeye lüzum yoktur.

b) Hakikî sıfatlar (Mezkûr, Ma'lûm); Selbî sıfatlar (el-Kuddûs, es-Selâm); Hakikî-izafî sıfatlar (el-'Alîm, el-Kâdir); Hakikî-Selbî sıfatlar (Kadîm, Ezeli); İzâfî-Selbî sıfatlar (el-Evvel); Hakikî-izafî-Selbî sıfatlar (el-Hakîm).

Vacip sıfatlar (varlık, birlik gibi); Caiz sıfatlar (yaratmak, mükâfatlandırmak gibi); Mustahîl sıfatlar (Kendisi gibi bir tanrı yaratmamak gibi).

Zatî sıfatlar (Varlık, birlik, Kendi zatiyle var olmak vb.); Manevî sıfatlar (görmek, işitmek, söylemek vb.); Fi'lî sıfatlar (yaratmak, rızıklandırmak, diriltmek, öldürmek vb.).

Allah'tan başkasına ıtlakı caiz olmayan sıfatlar (er-Rahmân, er-Rezzâk vb.); Allah'tan başkasına kayıtlı olarak ıtlak olunması caiz olan sıfatlar (Rahîm, Kerîm, Azîz vb.).

f) Vücud sıfatları; Tercih edici sıfatlar; Kudret sıfatları, İlim sıfatları; Hayat sıfatları.[104]

g) Zâta delâlet eden isimler (bunlar ezelî ve ebedîdir); Selb ziyadesiyle Zâta delâlet eden isimler (el-Kadîm, el-Vâhid, el-Ganî vb.); varlığa ve bunun dışında mana sıfatlarından birine belâiet eden isimler (el-Hayy, el-Kâdir, es-Semîʿ vb. sıfatlarla onlardan birine raci olan el-Habîr, el-Âmir, en-Nâhî gibi sıfatlar); Fi'lî sıfatlar (el-Cevâd, er-Râzik, el-Hâlik vb.).[105]

h) Zâta delâlet eden isim (Allah ismi); Selb ile Zâta delâlet eden isimler (el-Kuddûs, es-Selâm vb.); İzafet ile Zâta delâlet eden isimler (el-'Alî, el-'Azîm vb.); İzafet ve Selb ile Zâta delâlet eden isimler (el-Melik, el-'Aziz vb.); Sıfata raci olanlar (el-'Alîm, el-Kâdir vb.); Sıfata, izafetle raci olanlar (el-Halîm, el-Habîr); izafetle birlikte Kudrete raci olanlar (el-Kahhâr); Fiil ve izafetle birlikte idareye raci olanlar (er-Rahmân, er-Rahîm vb.); Fiilî sıfata, fiile delâletle birlikte raci olanlar (el-Kerîm, el-Latîf vb.).[106]

ı) Bu tasnife göre, sıfatlara delâlet eden lafızlar üç nevidir: 1– Allah hakkında kesin olarak sabit olanlar. Bunlarda üç çeşittir: a– Hem müfred hem muzaf olarak söylenebilenler ki, bunlar çoktur (el-Kâdir, el-Kâhir gibi), b– Müfred olarak zikri caiz olduğu halde, muzaf olarak zikrolunmaları ancak bir şarta bağlı olanlar (el-Hâlık, Hâlıku külli şey demek caizdir. Fakat "Hâlıku'l-kırede (maymunların halikı)" demek caiz değildir). c– Muzaf olarak caiz olduğu halde, müfred olarak caiz olmayanlar (Münşi'ul-halk (mahlukları inşa eden) denir, fakat "Münşi '(inşa eden)" denilmez). 2– Allah hakkında, kesin olarak mümteni' olan lafızlar. Bu neviden, nakil yoluyla vârid olanlar varsa, O'na ıtlak olunur ve fakat şanına yaraşan bir mânaya hamledilir (anlaşılan gelmek, inmek, vech, yed gibi lafızlar kasdediliyor). 3– Allah hakkında kesin, fakat bir keyfiyete mukarin olarak sabit

---

104 b. c, d, e, f, şıklarındaki tasnifler, er-Râzî'den alınmıştır, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 15/66-68.

105 Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, s. 115-116.

106 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/482fde bu tasnifi Ebû'l-Abbâs b. Maʿadd'dan (ö. 550/1155) ki *Şerhu'l-Esmâ el-Hüsnâ* adlı bir kitabı vardır) nakleder. Onun, bu tasnif hakkında, "bütün isimleri kapsadığını" söylediğini bildirir. Bu tasnif Gazzâlî'ninkinin aynıdır (*el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 77-78).

olanlar. Bunlardan, nakil yoluyla vârid olanlar ıtlak olunur, fakat herhangi bir şey onlara kıyas olunamaz, onlardan iştikak işlemi yapılmaz. "مكر الله = Mekere Allah (Allah tuzak kurdu)", "يَستهزء بهم - yestehzi'u bihim (Allah onlara istihza eder)" gibi ifadelere dayanarak, O'nun hakkında "Mâkir (tuzak kuran)", "Müstehzi (alay eden)" denilmez).[107]

j) İsimler, delâletleri yönünden dört nevidir:

1– Mücerret olarak Zâta delâlet eden (Allah lafzı gibi ki, mukayyed olmaksızın, mutlak surette delâlet eder. Öbür isimler, bununla tarif olunur).

2– Zâtın sabit sıfatlarına delâlet edenler (el-'Alîm, el-Kadîr, es-Semî, el-Basîr vb.).

3– Herhangi bir fiilin, O'na izafesine delâlet edenler (el-Halîk, er-Râzık vb.).

4– Allah'tan, herhangi bir şeyi selbetmeye delâlet edenler (el-'Alî, el-Kuddûs vb.).[108]

Şimdiye kadar sıraladığımız "Kelâmî" tasnifler, aklî ve ekseriya fazlaca teknik sınıflamalardır. Ayrıca nazarî olarak anlaşılan bu tasniflerin bir çoğu, tatbikatın ayrıntılarına girince, sık sık tereddütlere yol açmaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111), el-Evvel isminde izafet, er-Râzî (ö. 606/1209) ise selb görmektedir,[109] "Rahmetten murad, ihsanı ulaştırma iradesi olursa, er-Rahmân ve er-Rahîm zât sıfatlarından olur. Eğer bizzat bu ihsanı ulaştırma olursa, fiilî sıfatlardan."[110] "el-Hakîm" ismi, "Alîm" manasına alınırsa zât sıfatlarından olur. O'nun ezelî olarak bu sıfatla mevsuf olduğu kabul edilir; "işlerini ihkâm eden" anlamı verilirse fiilî sıfatlardan olur. Bu takdirde ezelî sıfatlardan sayılmaz."[111] Allah'ın muhabbet sıfatını –ki bilhassa el-Vedûd ismiyle ilgilidir– bazıları O'nun, kulunu öğmesi anlamına alarak Kelâm sıfatına icra ederler, dolayısıyla onlara göre muhabbet, asıl itibariyle zatî sıfat olur, fiilî sıfatlardan olmaz. Bazıları ise muhabbeti,

---

[107] Bu tasnifi, İbn Hacer, er-Râzî'ye nisbet ederek nakleder (*Fethu'l-Bârî*, 13/482).
[108] Bu tasnif, Kurtubî'ye nisbet olunur (*Fethu'l-Bârî*, 13/481).
[109] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 78 ve er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr* , 15/66-68.
[110] eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr*, 1/6.
[111] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 1/78.

irade sıfatına irca ederler. Bu takdirde, taalluku hasebiyle fiilî sıfatlardan olur.[112] er-Rahmân ismini kimisi zâtî sıfat sayar; Eş'arîler ise zatî olan İrade sıfatına rücu' eden bir fiilî sıfat kabul ederler.[113] eş-Şâkir ismi, "kulun az ameli sebebiyle çok mükâfat veren" mânâsına alınırsa fiilî sıfatlardan sayılır, "itaat eden kulu öğen" anlamı düşünülürse Kelâm sıfatına raci olur.[114] es-Selâm ismi, mülahaza olunan mânâya göre hem selbî, hem fiilî sıfatlardan sayılabilir, hem de Kelâm sıfatına irca olunabilir.[115] Misaller çoğaltılabilir. Görüldüğü gibi, kendisinden kolaylık beklenen tasnif uygulamada, bu vasfını geniş ölçüde yitirmektedir.

k) 1 – Ulûhiyyet sıfatları: Rabb, ilâh. 2– Allah'ın varlık âlemi ile ilgili sıfatları: ilim, kudret, irade, yaratmak, adalet, rahmet. Bu tasnif, Sayın Dr. Hüseyin Atay'a aittir.[116] Müellif Sem' ve Basar (s. 49) sıfatlarını, ilim sıfatına irca ettiği gibi, el-Hayy (s. 47-48), el-Kayyûm (s. 50) vasıflarını da bu sıfat içinde mütalâa etmektedir. İrca metodu hakkındaki fikrimizi az önce belirtmiştik.

l) Kimisi "tekerrür" kıstasını kabul etmek ister. Herhangi bir ismin Kur'ân'da tekerrürü ölçüsünde bir önem kazandığını mülâhaza eden bu teklif, üzerinde durulmaya değmez. Ulûhiyyet hakkında en esasî sıfatlara delâlet eden el-Evvel (meâlen Ezelî) ve el-Âhir (meâlen Ebedî) isimleri sadece birer defa görüldüğü halde, meselâ el-Azîz ismi doksan küsur defa vârid olmuştur.

m) Biribirine mânâ bakımından yakın isimleri, bazı genel kavramlar altında toplamak düşünülebilir: Kudret vasıfları, Rahmet vasıfları, İlim vasıfları, Görüp gözetme vasıfları vb.

n) Garpta görüldüğü gibi, 1- Metafizik sıfatlar (attributs metaphysiques): kıdem, beka, her şeye kadir olma, her şeyi bilme, her yerde hazır nazır olma vb. 2- Manevî ve ahlâkî sıfatlar (attributs moraux): rahmet,

---

112 İbn Kayyim, *Medâric*, 3/19.
113 *Tefsîrul-Menâr*, 1/48.
114 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/180.
115 Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/405. Benzeri birçok örnek, her bir ismin merciini göstermeye çalışan bu eserde görülebilir (s. 405-407).
116 *Atay, Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 22-60. Müellif, bu başlıklar içinde mütalaa ettiği mefhumları, ayrıntılı olarak ele almaktadır.

adalet, sadakat vb. tasnifi. Bizde âdet olmayan bu sade tasnif şekli, düşünülebilir. Çok sade olmasında, tasnif vasfının pek görülmediği söylenebilir. Aşağı yukarı bizdeki Celâl ve Cemâl sıfatları ayırımı gibidir.

o) Alfabetik tasnif, böyle zamanlarda bir çare olarak görülürse de, bu işlem aslında bir tasnif değil, tesbit olur.

p) MacDonald[117] şöyle bir tasnif yapar: 1- Bizatihi (kendi kendine) ve lizatihi (kendiliğinden) Allah, 2- Allah ile masiva arasındaki alâka, 3– Allah'ın insan ile olan alâkası. Bu tasnif de, sadeliği bakımından tercih olunabilir. İlk anda dikkati çeken, müellifin, Kur'ân'daki isimleri değil de, Tirmizî'nin rivayetinde gelen isimleri esas almasıdır (önceki sayfalarda, bu rivayetin durumunu ayrıntılı olarak ele almıştık). MacDonald'ın tasnifinde, kaçınılmaz olandan daha fazla bir tutarsızlık vardır. Meselâ: el-Melik hem 1. (363a), hem 2. (364a) sınıfa konulmuştur. Aynı kavramı ifade eden iki isimden el-Kadîr 1., el-Muktedir ise 2. sınıfa yerleştirilmiştir. "Murakebe" genel kavramı etrafında dolaşan şu üç isim, şöyle taksim edilmiştir: el-Habîr (1.), el-Hafîz (2.) ve er-Rakîb (3.) sınıfa yerleştirilmiştir. Keza 3. sınıfa girmesi gereken el-Mu'izz ve el-Muzill isimleri, 2. sınıfa gönderilmiştir vb.

Biz de, pekâlâ bu kabil tenkitlere maruz kalabilecek, benzeri bir tasnif yapabilirdik. Bu, pek yeni bir şey de getirmiş olmayacaktı. Ancak biz, şunun üzerinde duracağız ;

r) Kronolojik tasnif. Allah'ı tavsif eden esmâ-i hüsnâyı, böyle bir sıralamaya tabi tutan hiçbir çalışma bilmiyoruz. Böyle bir tasniften ne beklenebilirdi? Elbette Kur'ân vahyine inanmayan gayr-ı müslimler gibi "Peygamberin teolojik tecrübesinin gelişme seyri" vs. değil. Fakat müslümanlar için bunun belki de şu faydası olabilirdi. Allah, bazı hikmetlere binaen Kur'ân-ı Kerim'i tenzîl halinde, 23 senelik bir zamana yayılacak şekilde vahyetmiştir. Bazı konularda, ilâhî irşadın bir tedrîc uyguladığını biliyoruz. Ulûhiyyet, Kendisini insanlara tanıtmasında da bir tedriç tatbik etmiş midir? Yapılan çalışmalar, tedricin gözetilmediğini düşündürecek şekilde de neticelenebilirdi. Fakat hiç değilse hatıra gelen bir konu araştırılmış olurdu. Ne var ki, tam bir doğruluk içinde

---

[117] *İslâm Ansiklopedisi*, "Allah" md., 1/362-385.

böyle bir çalışma yapmak imkânsız şeyler arasına girmiştir. Sebeplerini, bundan sonraki paragrafta bildireceğiz. Fakat biz, doğruluk derecesinin, hiçbir surette nisbîlikten öteye geçmeyeceğini bile bile böyle bir sıralamaya çalışacağız. Gelecek fasılda, ilâhî isimler ele alınırken, bu sıra takip edilecektir. Sûrelerin nüzul sırası hakkında, islâmî gelenekte en meşhur olan sıralamayı[118] izleyeceğiz (ufak istisnalar ile er-Rahmân ve er-Ra'd sûreleri orada medenî sayıldığı halde, birçok müfessire dayanarak biz onları mekkî saydık).

8. Sûrelerin Kronolojik Sıralanması Hakkında Not

Geçen paragrafın sonunda, Allah'ın isimlerini, Kur'ân vahyi boyunca geliş sırasına göre ele alacağımızı bildirmiştik. İleride, bâtıl tanrıları incelerken de, konunun kronolojik seyri üzerinde duracağız. Sıralama işi, sağlam temele oturmuyorsa, buna dayanarak çıkarılacak sonuçların geçerli olamayacağı bellidir. İşte bundan dolayı, sûrelerin kronolojik sıralanması hakkında, bazı mülâhazaları ihtiva eden bir not koymayı zarurî gördük. Notumuzda, bu güç konunun, üstüne eğildikçe güçlükler ve engeller çıkaran ayrıntılarına girmeyeceğiz. Bu yolda sarf edilen nice gayretler, sonuca varmadan tükenmeye mahkûm kalmıştır. Biz teferruata girmeksizin, konunun değeri ve yapılan çalışmaların vardığı nokta hakkında, bazı mülâhazalar öne süreceğiz.

İslâmî gelenek, umumiyetle, Kur'ân vahyini bir bütün olarak telâkki ettiği için, başından beri, sıralama işine çok büyük bir önem vermemiştir. Sıralama gayretlerinin, belli başlı âmili, nesh meselesi olmuştur. Ahkâma dair bazı âyetlerde neshin vâki olduğu, tek tük itirazlara rağmen, hemen ittifakla kabul olunmuştur. Kabul edenler arasında, konunun ayrıntıları ve uygulaması hakkındaki ihtilâflar, şu anda bizim için önemli değildir. Nesh, "nakil" mânâsına da alınsa, yine de, aynı hâdise hakkında, değişik vakitlerde inen âyetleri bilmek gerekiyordu. Nesh ahkâm âyetleriyle ilgili olunca, onlar da genel olarak Medine devrinde gelince, müslümanların

[118] Bu sıralama için bk. Zerkeşî, *Burhân*, 1/193-194; Suyûtî, *İtkân*, 1/10-11; Hamidullah, *Le Saint Coran*, Edit. Hadi M. Noureddine, 1963, adlı Fransızca tercümesinde, her sûre başında nüzul sırasını bildirirken, bu sırayı gözetir; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 83-85.

bütün dikkatlerinin, ahkâm ihtiva eden sûre veya âyetler üzerinde merkezleşmesinden başka bir şey beklenemezdi. İmdi, bu özelliği taşıyan sûrelerin yeri ve zamanı hususunda, ciddi bir tereddüt yoktur. Sayıları on civarında dolaşan bazı kısa sûrelerin mekkî mi medenî mi olduğu hakkında değişik görüşler bulunmaktadır: er-Ra'd, er-Rahmân, ed-Dehr, el-Kadr, ez-Zilzâl, el-Felâk, en-Nâs gibi.[119] Ama dikkat edilirse, bu sûreler nesh yönünden, bakışları üzerlerinde toplayacak şekilde –dar anlamda– ahkâm ihtiva etmemektedirler. Ayrıca şunu hatırlamak gerekir ki, el-Kâdî Ebû Bekr'in dediği gibi: "mekkî veya medenî'lik vasfı, Sahabenin hıfzına racidir. Bu konuda Hz. Resûl'den herhangi bir şey gelmiş değildir. Çünkü o, bununla emrolunmamıştı. Allah, bunları bilmeyi, dinin farzlarından kılmadı. Ancak ilim ehline (sûre ve âyetlerin) bir kısmı için, nâsih ve mensûhun tarihî durumunu bilmek gereklidir. Fakat bu da Resûlden gelen bir nassa dayanmaz."[120]

Durum böyle olmakla beraber, sahabe devrinden beri, bütün Kur'ân sûrelerinin tam veya kısmî sıralamasını yapan şahsiyetler eksik olmamıştır. Kısmen ihtiyatı davet etmekle beraber, sahabe ve tabiûn âlimlerinden birine çıkan rivayetlerin bolluğu, bunu ortaya koymaktadır.[121] Rivayetler, Mekkî sûrelerin sıralanması konusunda dahi, genel olarak fazla değişiklik göstermese bile, itmi'nân verecek şartları hâiz değildirler. Ancak, sûrelerin mekkî veya medenî oluşları hakkında şüpheye gerek olmayacak bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz (demin bahsettiğimiz on kadar kısa sûre hakkında, iki yönlü rivayetlerin olması önemli değildir. Çeşitli durumları değerlendirmiş olan âlimlerin fikirlerinin oluşturduğu "Cumhurun kanatı", o sûrelerin yerlerini ta'yin edecek görüşler ortaya koymuştur). Sıralama konusunun, daha büyük güçlüğü şundan ileri gelmektedir: Bilindiği gibi, Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısım sûreleri, bütünüyle indirilmemiştir. Birçok sûreye, vahyin herhangi bir safhasında, sonradan yerleştirilen âyetler olmuştur. Bunların zamanı hakkında kesin bir şey söylemek, sûreler hakkında hüküm vermekten pek çok daha müşkil,

---

[119] Suyûtî, *İtkân*, 1/11-12.
[120] *Aynı eser*, 1/9.
[121] Bu rivayetler için bk. *Aynı eser*, 1/9-18.

hattâ imkânsızdır. Elindeki Mushaf-ı Şerif'te, onun Levh-i Mahfûz'daki semavî arketîpinin (archetype) aksini bulan islâmî telâkki için hiçbir problem yoktur. Her sûrenin âyetleri arasında, keza ayrı ayrı sûrelerin Mushaf'taki tertibi arasında tam bir tenasüp bulması, ona yeterli bir kanaat vermektedir.

Lâkin, durum, müslüman olmayan İslâm araştırıcıları için, hiç de böyle değildir. Özellikle 19. asır Batı dünyasında moda olan rasyonalizm, dinlerin kutsal kitaplarına da el uzatmaktan geri durmamıştı, "Hür fikirliler" (ki Batı terminolojisinde din'le kayıtlı olmayanları ifade eder), esassız olmayan bir teşbihe müsaade olunursa, Eski ve Yeni Ahid karşısında, fosillerin durumunu inceleyen bir paleontoloji uzmanı veya bir şeyler bulmak ümidiyle önündeki yeri alt üst eden bir arkeolog edasına girdi gireli ortalık karışmıştı. O günden beridir bu konuda çeşitli teoriler, ekoller, metodlar sürer gelir. Bu çalışmalar belki, teşekkülü, bin seneyi aşkın bir zamana yayılan ve birçok şahsiyete mal edilen Eski Ahid ile birçok tereddütler uyandıracak Yeni Ahid metinleri için bir mânâ ifade edebilirdi. Bu sebeple, bu çalışmalar o kitaplara inananların daha önceki telâkkilerini değiştirdi; en azından esnekleştirdi. O metinler için, tenkidî çalışmanın yeri vardı.

Eskiden bilhassa, dinsizlerin uyguladıkları bu çalışmalar, şimdi o kitaplara inananlarca da, başka yönden yürütülmektedir. Biri birinden uzak inançlara sahip olan (lâik veya din adamı hıristiyan, yahudi, "hür fikirli" vb.) müsteşriklerden bir çoğu, Kur'ân araştırmalarına uygulanacak metodları hazır bulmanın hevesi içinde, Eski ve Yeni Ahid için ortaya atılan teorileri İslâmiyete uygulamaya giriştiler. G. Weil'in[122] teklifi, Th. Nöldeke[123] tarafından uygulandı. Mekke devri sûrelerini üç devreye ayırmak, Th. Nöldeke ile başlar. O zamandan beri Grimme, Hirschfeld, Schwally, Barth, Bell, Blachère ve daha birçok müsteşrik, Kur'ân metnini sıralama işiyle uğraşmışlardır.

Blachère'in kendisinin razı olduğu nüzul sırasına göre hazırladığı

[122] G. Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844.
[123] Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 1860.

Kur'ân tercümesi,[124] yayın zamanına kadar ortaya çıkmış olan birçok müsteşriğin çalışmalarını yansıtmaktadır. Sadece bu eseri, özellikle bol miktardaki notlarını okumak, bu kadar çabanın, neye müncer olduğunu anlamak için kâfidir. "Dahilî tenkid" adına üslûp, muhteva, vokabüler ve tarihî olaylara işaretler (tabiatıyla birçok durumda peşin fikirler) gibi ölçülere baş vuran bu çalışmalar, sûrelerin ve âyetlerin kronolojisi konusunda tam bir kargaşa arz etmektedir. Blachère'den az önce Bell, Kur'ân'ın birimi olarak sûreleri değil de, "kısa pasajlar"ı alarak,[125] onu iyice okunmaz duruma getirmiştir.[126] Aynı işi, az nisbette yapan Blachère bile, onun bu bölmelerine çok az bir güven atfetmiştir.[127] Blachère, eserinin ciddi tenkide dayanamayan taraflar ihtiva ettiğini, bizzat kendisi de bildiğinden olacak ki, önsözünde "Kur'ân metnini yeniden te'sis veya vahyedilen metinlerin kronolojisini bulmak gayesi taşımadığını, umumî istikamette, nisbî bir sıhhatle, önce Mekke, sonra Medine'de risâletin devrelerini ele aldığını" belirtmeye lüzum duymuştur.[128] Bizim bu kısa notumuz, bu eserler hakkında tenkide girişmeye müsait değildir. (Bitişik ilâhî isimlerin ortaya çıktığı devreden bahsederken, bu konuda bazı müsteşriklerin kendi kendileriyle tenakuza düştüklerine temas etmiştik. Orası, bu tenkidin bir örneği olabilir. er-Rahmân ismini ele alırken "ikinci Mekke devrinin ulûhiyyet adı" şeklindeki fikirleri dolayısıyla, tenkitlerimizin bir cephesini daha arzedeceğiz). Bazı kimselerin sayılan bu eserleri (bilhassa Nöldeke, Blachère) "klâsik" kabul ederek çalışmalarını onlara bina etmeleri, geçerli olduklarını göstermez. Gayr-ı müslim birkaç hükmü de nakledelim. Y. Moubarac, kronolojik sıralama çalışmalarını eleştirdikten sonra diyor ki: "Böylece, araştırıcı, tabiî olarak, eski sünnî metoda dönecektir. Sadece, onun çalışması, kritik sınıflama labirentinden geçmiş olduğundan, daha semereli olacaktır. Fakat o, bu labirenti aşacaktır."[129] R. Caspar, sûrelerin

---

124 Blachère, *Le Coran.*

125 Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes*, s. 193.

126 Rishard Bell, *The Qur'ân*, translated with a critical rearrangement of thesurahs, Edinburgh, T. et T. Clark, 1937-1939, 2 cilt. Bu eserin bir tenkidi: S. Vahidudd'in, *R. Bell's Study of the Qur'ân*, Islamic Culture, 30 (1956), s.263-272.

127 Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes*, s. 193.

128 Blachère, *Le Coran*, 2/5.

129 Moubarac, *Abraham dans le Coran*, s. 95.

2. ve 3. Mekke devresi içine konulmaları hakkında "çok tesadüfi, tahminî" olduğunu söyler.[130] Rodinson da Bell ve Blachère'in eserleri hakkında ihtiyata davet eder.[131]

Biz şu sonuca varıyoruz: Kur'ân metninin günümüze kadar intikâli hakkında ciddî hiçbir şüphe ortaya konulamadığı gibi, onun iddia olunan "gelişmelerini", "tenakuzlarını" ortaya çıkarmak için yapılan kronolojik sıralama çabaları da başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm olmuştur.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bizim nüzul sırasına göre incelemeye çalışmamızın gayesi, ilâhî irşadın, ahkâmda olduğu gibi, ulûhiyyet ve sıfatları hakkında da, keza şirki iptal etmek konusunda da bir tedrîc takip edip etmediğini anlamaktır. Yapılması bazılarınca temenni edilebilecek bir işi yapmaktır. Bir merakı gidermektir. Kesin bir fikir beyan etmeksizin, bir sonuca varılacağı veya varılamayacağı konusunda nisbî bir fikir edinmektir. Çalışmamız boyunca, kronolojik sıralamada, batıdakileri de göz önüne alırken, islâmî geleneğin sıralamasını, bize daha çok güven verici bulduğumuzdan onu kullandık. Anladık ki, her kafadan bir sesin çıktığı bir konuda, sağlam temellere oturmasa da, indîliğin girmediği bir geleneğe güvenmek, bazen daha da isabetli olabilmektedir. Ancak İslâmî gelenekte de, birçok sûre hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Çok nadir durumlar dışında, bunları mukabele edip birini tercih etme işine girmedik. En yaygın olan sıralamayı esas aldık. Netice itibariyle, mekkî-medenî ayırımını gözettik. Sonuç olarak diyebiliriz ki, kronolojik sıralama ve ona dayanarak neticeler çıkarmak, bizce gaye olmadığı ve bunu çıkar yol da görmediğimiz için, bu konuda fazla titizlik göstermedik. Sıhhatli olarak tesbit imkânı olmadığından, kronolojik metod üzerine bina edilen sonuçlar itmi'nân vermekten uzaktır. Konuyu böylece değerlendirdiğimizden, tâli plânda, nüzul sırasına nazar atfetmemiz, çalışmamızın mahiyetini etkileyecek nitelik taşımamaktadır.

---

[130] R. Caspar, *La foi selon le Coran* , s. 20-21, n. 10, Proche-Orient Chrétien, 18 (1968).
[131] Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes*, s. 193.

İkinci Fasıl
ALLAH'I TAVSİF EDEN ESMÂ-İ HÜSNÂ

A– MEKKÎ SÛRELERDEKİ İSİMLER

1. Rab

Rabb kelimesi şekil olarak, fail için müsteâr olan bir masdardır. Kur'ân-ı Kerîm'in geldiği sırada, bu kelime Arapçada: "itaat olunan efendi, herhangi bir durumu düzelten kimse, bir şeyin mâliki" anlamlarını ifade ediyordu. İslâm'da ise, "benzeri olmayan efendi, verdiği nimetleriyle mahlûkların durumlarını düzelten, yaratma ve emretmenin sahibi" anlamındadır.[1] Ayrıca; terbiye eden, idare eden, kemâle erdiren,[2] in'âm eden, kayyim, bir şey üzerinde hak sahibi olan[3] anlamları vardır. Rabb kelimesi, aslında "terbiye"den gelir. Terbiye ise, bir şeyi kemâline ulaş-tırıncaya dek yavaş yavaş geliştirmektir.[4] Arapçada, ism-i fâil yerine masdarın kullanılması mübalâğa gayesiyle olur. Fiilin aslı ile, fail arasında bir aynılığı, failin fiili kemâl manâsıyla gerçekleştirdiğini ifade eder. Mürebbi yerine rabb masdarının kullanılması; hâkimiyet, inayet, tedbir, telkin, irşad, tasarruf, emir ve nehiy, tergib ve terhib, taltif ve takdir gibi terbiyenin bütün gereklerine mâlik, kuvvetli ve ekmel bir mürebbi anlamına delâlet eder.[5]

Rabb kelimesi, marife olarak "er-Rabb" şeklinde, yalnız Allah hakkında kullanılır. Herhangi bir isme muzaf olarak –İslâm'dan önce olduğu gibi sonra da-, insanlar için de kullanılmıştır. Cevherî ve Suyûtî gibi bilginler, er-Rabb şeklinin Allah'dan başkasına ıtlâkında, lügâvî değil de dinî engel görürler.[6] Bu kelimenin hadîste de kullanılışına kısaca göz atacak olursak şu durumu görürüz:

a– Marife olarak Allah hakkında kullanılmıştır: "Merdâtun li'r-

---

1 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/141-142.
2 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, RBB md., 1/260.
3 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, RBB md.
4 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 3/30-31.
5 krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/53; Yazır, *Hak Dini*, 1/63-64.
6 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/78.

Rabb",[7] "salâtu'r-Rabb",[8] "yekûlu'r-Rabb"[9] vb. Oysa Kur'ân'da marife olarak hiç yoktur,

b– Muzaf olarak insanlar için de kullanılmıştır. "Rabbu'l-mâl", [10] müennes olarak "rabbetehâ"[11] vb. (Kur'ân'da yok denebilir),

c– Hadis, bu kelimeyi mahlûklar hakkında kullanmayı yasaklamıştır: "Köle, (sahibine) "rabbim" demesin, "seyyidim" desin."[12]

d– Hadiste fiil olarak kullanılmıştır, "ve in rabbûnî", [13] "tarubbuhâ."[14] Fiiller insanlara izafe olunmuştur. (Kur'ân'da fiilin bu şekli yoktur. Ama burada olduğu gibi mudâ'af olmayıp nakıs şekli, sadece iki defa ve "çocuk yetiştirmek" anlamında gelmiştir (17, 24; 26, 18). Fail tabiatiyle çocuk velileridir).

Gelelim bu kelimenin Kur'ân'da kullanılışına: Rabb ismi, "Allah" lâfz-ı celâlinden sonra, ulûhiyyeti belirtmek için, Kur'ân'da en çok kullanılan bir kelimedir (970 defa). Fiil olarak yalnız iki defa vârid olmuş, fail insanlardır. Masdar olarak hiç örnek yoktur. Rabb isminin çoğulu olan erbab, dört yerde, Allah'tan başka tanrı gibi ta'zîm olunan, tanrılaştırılan varlıklar için kullanılmıştır. Biri mekkî (12, 39), öbürleri medenî olup Ehl-i Kitap hakkındadır (3, 64, 80; 9, 31) ki, bunda onların tanrılaştırmalarındaki özel duruma bir işaret düşünülebilir. Zira öbür bâtıl tanrılar için ekseriya âlihe, şürekâ' vb. tabirler kullanılır. Kelimenin marife şekli er-Rabb, hiç vârid olmamıştır ki, bu, düşünmeye değer bir konudur. Rabb ismi her zaman muzaf olarak sadece Allah'ı tavsif eder. Ancak ihmal edilebilecek birkaç istisna vardır. Yalnız, Yûsuf sûresinde, dört yerde "efendi" anlamında insanlar için ve hikâye yoluyla kullanılmıştır (12, 41, 42 (iki kere), 50). Bizce de makûl olan bazı tefsirlere göre Firavun'un "Ben sizin en yüce rabbinizim" (79, 24) sözünde de, yine "efendi, idarenin başındaki

7 Nesâî, *Tahâre*, 4.
8 Tirmizî, *Vitr*, 21.
9 *Aynı eser*, *Sevâbu'l-Kur'ân*, 25.
10 Buhârî, *Fiten*, 25.
11 *Aynı eser*, Lukmân sûresi tefsirinde.
12 Müslim, *Elfâz*, 14-15.
13 Buhârî, *Tevbe sûresi tefsiri*, 9.
14 Müslim, *Birr*, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/298.

tek hâkim" anlamı düşünülmelidir.[15] Zira onun inandığı tanrıları vardı (ayrıntıları, bâtıl tanrı figürleri faslında, hükümdar-tanrı paragrafında gelecektir). Kur'ân'ın rabb kelimesini istisnaî olarak insanlar hakkında kullandığı beş âyette de Firavunlar Mısır'ının kral veya naibinin söz konusu olması, merak uyandıran bir konudur. Bu gün, o devrin hükümdarlarının tanrılaştırıldıkları, çeşitli yollarla kesin olarak bilinmektedir. Belki de Kur'ân, onların inançlarını nakl ve ona işaret ediyordur. Cahiliye devri Arapları, rabb kelimesini muzaf olarak "sahip, efendi, âmir" anlamlarında kullandıkları gibi,[16] nadiren mücerret ve marife olarak "kıral" hakkında kullanmışlardır.[17] Rabb kelimesi elif-lâmdan mücerred, mevsuf olarak ise, sadece iki âyette görünür "Rabb Gafûr" (34, 15), "Rabb Rahîm" (36, 58). Şu halde, bu kelime normal olarak isim veya zamire muzaf olarak gelmiştir.

Kur'ân, Rabb kelimesini, ilk vahiyden itibaren, insanlara ait zamirlere muzaf olarak kullanmıştır. Bu kısmın en çok görüneni ise, müfred muhatap zamirine izafetle "Rabbu-ke (senin Rabbin)" şeklidir. İlk otuz sûre için bir sayım yapacak olursak şöyle bir durum ortaya çıkar: Rabbu-ke (24), Rabbu-nâ (2), Rabbu-hum (3), Rabbu-hû (5), Rabb-î (2).[18] Bazı rivayetlere ve birçok bilginin düşüncesine bakılır, er-Rahmân sûresi de bu devrede sayılırsa, zamire muzaf olan istimallerin sayısı, iki misline çıkar, toplam olarak yetmişi geçer. Aynı devre içerisinde, öbür varlıklara olan izafet şekilleri ise şunlardır: "Rabbü'l-maşrık ve'l-mağrib - doğunun ve batının Rabbi)" (73, 9), "Rabbu'l-'âlemîn (âlemlerin –özellikle şuurluların– Rabbi)" (1, 2; 81, 29), "Rabbu'n-nâs (insanların Rabbi)" (114, 1), "Rabbu'l-felâk (sabahın Rabbi)" (113, 1), "Rabbu'ş-şi'râ (şi'râ yıldızının Rabbi)" (53, 49), "Rabbu hâza'l-Beyt (bu evin (Kâbe'nin) Rabbi)" (106, 3). Demek ki, bu kısım da, (7) civarında oluyor. Aynı devre içerisinde "Allah" ismi ise 20) defa kadar kullanılmıştır.[19] Sûreleri sıralamadaki hata payını göz

15 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/30.

16 Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 5.

17 *Lisânu'l-Ârab* ve *Tâcu'l-Arûs*, RBB rad.

18 **Rabbu-ke**, 96, 1. 3; 68, 2, 7, 19, 48; 73, 8; 74, 3, 7, 21; 87, 1; 89. 6. 13. 14. 22. 28; 93, 3. 5. 11; 94, 8; 108, 2; 105, 1; 53, 30. 42. 55; 85, 12. **Rabbu-nâ**: 68, 29.22; **Rabbu-hum**: 100, 11; 97, 4; 91, 14. **Rabbu-hû**: 73, 19; 87, 15; 92, 20; 89, 15; 100, 6. **Rabb-î**: 89, 15. 16.

19 96, 14; 74, 21. 56; 1, 2; 81, 29; 87, 7; 112, 1, 2; 53, 23. 25. 26. 31. 58. 63; 91, 13 (İki kere); 85, 8. 9. 20; 95, 8.

önünde bulundursak bile, bu büyük farkta bir anlam arayacak olursak şöyle diyebiliriz:

Kur'ân'ın ilk muhatapları "Allah"ı bir mefhum olarak biliyorlardı. Fakat hemen hemen, şirk inancına saplanan bütün topluluklarda olduğu gibi onların hayatında da bu "Yüce Varlık", nerdeyse unutulmuştu.[20] Bu adı yalnız O'na veriyorlardı. Aynı zamanda, bu unuttukları "Allah"a Rabb vasfını da tanıyorlardı. Tanrı anlamında olarak Araplar "rabb" kelimesini kullanıyorlardı. Yalnız onlar nezdinde Allah "Tek Rabb" değildi. O'nun yanında daha birçok rablar ve rabbâb'lar vardı.[21] Genel olarak bütün tapınmalarını, yanıbaşlarında buldukları müşahhas rablerine yöneltmiş, Allah'ı teorik olarak değilse de fiilen terketmişlerdi. O'nu ancak çok dara düştüklerinde hatıra getirirlerdi. Her hâlde Hz. İbrahim'in şeriatından kalan bir iz olarak, Allah'ın temsil edilemeyeceği inancı korunmuştu. Fakat onlar ibadetlerini, –bazı âyetlerden (16, 35; 43, 20; 39, 3 vb.) ve Kur'ân' ın onlardan yaptığı nakillerden çıkan genel duruma göre– Allah tarafından tapılmaya izin verildiğini iddia ettikleri şefaatçi yarı-tanrılar haline getirilen rabler'ine yöneltiyorlardı. Kısaca diyecek olursak rabb (ki onların düşüncesinde ilk önce putlarını ifade eder olmuştu) kelimesi adına müşrikler, ulûhiyyetin muhtevasını, büyük ölçüde Allah'tan gasbederek, rablerine dağıtmışlardı. Halbuki bu vasıf, kelimenin taşıdığı asıl mânâ itibariyle, ancak Allah'a ıtlak edilmeliydi. "Allah" kavramı "gerçek rubûbiyet" olmaksızın, kalsa kalsa, çok uzaklarda, fonksiyonlarını yitirmiş, uzak bir hatıra şeklinde kalabilirdi. Nasıl ki, Arap müşriklerinde durum bu idi.

Kur'ân, onların dilinde kalmış "Allah" lâfzına gerçek muhtevasını vermek için, ancak Allah'a ait olabilecek bu kelimeyi, düşürüldüğü müptezel durumdan kurtarıp yükseltmeliydi. Rabb kelimesi insanlara ait zamirlere izafe edilerek (Rabb-in, Rabb-i, Rab-leri vb.) gerçek Rablerinin Allah olduğu inancı yerleştirilmek istenmiştir. Diğer taraftan, tevhid inancının Kur'ân'ın ilk âyetiyle te'sise başlandığı da "senin Rabbin" izafetinden açıkça anlaşılmaktadır. Hâlbuki müşrikler başka birçok rablere inanıyorlardı.

---

20 Eliade, *Traité*, çeşitli yerler, özellikle s. 52-55'de "*Deus otiosus*" adı altında, çeşitli zaman ve yerlerde, inanılan "Yüce Varlık"ın, insanlar nezdinde fonksiyonlarını yitirip, neredeyse tamamen unutulduğunun çok örneklerini verir.

21 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 187.

Birçok müsteşrikin; tevhidin, risâletin ileri bir safhasında başladığını söylemelerinin hiçbir değeri yoktur. Zira Araplar arasında "rabb" kelimesi, tanrı anlamındaki kuvvetli mânâsını taşıyordu. Dikkati, yaratan ve özellikle insanı yaratan (müşrikler yaratma işini putlarına hiç vermezlerdi), nihayetsiz kerem sahibi Rabb'in" üzerine çekip (96, 1-5), mef'ûlün takdiminden gelen hasr ile "yalnız Rabbini yüce tanı" (74, 3) demek, tevhid değilse nedir?[22] Halbuki bu âyetlerin ilk iki vahiy parçasını teşkil ettiğine –müsteşrikler dahil– itiraz eden yoktur. Onlar "rabb" kelimesinin taşıdığı kuvvetli anlamı görmüyorlar veya görmezlikten geliyorlar. Rabb kelimesi, bu kuvvetli anlamı taşımasaydı "Rabbim Allah'tır dediği için insan öldürülür müydü?" (krş. 40, 28). Hülâsa, ilk sûrelerde "Rabb" vasfı bir yandan insanlara ait zamirlere izafe olunarak, bir yandan putların değil de, ancak Allah'ın sahip olacağı fiiller ile tavsif olunarak, insan tek ve gerçek Rabbine çağırılmış, "Rabb" kelimesi müptezillikten, şirk bulaşıklarından arıtılmaya, yükseltilmeye başlanmıştır.

Kur'ân'ın Rabb vasfını putların elinden çekip almasının bir başka yönüne giriyoruz. Gördüğümüz gibi, ilk otuz sûrede Rabb ismi, ekseriya insanlara izafe olunmuş, öbür varlıklara daha az nisbet edilmişti. O devrede başlayan bu iş, bundan böyle süratle gelişerek, Rabb ismi, Allah'tan başka hiçbir mefhumun sahip çıkamayacağı muazzam varlıklara izafe edilerek hem beşerî plândan, hem şirk atmosferinden alınarak, asıl sahibi Allah'a döndürülür. Bu iş, Rabb kelimesini yirmi kadar değişik varlığa nisbet etmek suretiyle gerçekleşir. 31-65. sıradaki

---

[22] Blachère, ilk sûrelerde tevhidden bahis olmadığı keşfini Tor Andrae'ye verir, kendisi de bunu doğru bulur (Blachère, *Le Coran*, 2/6). 30. sıraya koyduğu en-Necm sûresinin indiği sırada bile, –uydurma garânîk hikâyesine dayanarak– "peygamberin politeizm ile birleşmeyi reddetmediğini" ileri süren (s. 7) bu müsteşriğe göre, tevhid ancak, 2. Mekke devresinde kendi sıralamasına göre 49-79. sûreler) esas konu olmalıdır. Diyelim ki, Rabb vasfındaki bu kuvvetli manayı bilmezlikten (s. 131, 134) geldi, kendi kendisiyle şu tenakuzunu ne yapmalı: Kendisi, et-Tûr sûresini 22. sıraya koyar. Bu sûrenin 43. âyeti şöyledir: "*Yoksa onların Allah'dan başka tanrıları mı var! Allah onların koştukları ortaklardan münezzehtir*". Nöldeke'nin 24., kendisinin 34. sıraya koyduğu 73, 9 âyeti ise "*O, doğunun da batının da Rabbidir. Ondan başka hiçbir tanrı yoktur. O halde yalnız O'nu kendine vekil edin*" demektedir, örnekler çok. bu kadarı yeter. Massé, *L'Islam*, (9. baskı), s. 82'de tevhid husundaki iddiayı tekrarlar. Keza Chelhod, "*sur l'Emploi du mot RABB*", s. 166.

sûrelere bakalım: "Rabbu'l-'Âlemîn" (38 âyette).[23] "Rabb-u külli şey (her şeyin Rabbi)" (6, 164). "Rabbu'l-'Arşi'l-'azîm (yüce arş'ın Rabbi)" (23, 86; 27, 26). "Rabbu's-semâvâti ve'l-ard (göklerin ve yerin Rabbi)" (17, 102; 43, 87; 18, 14; 21, 56; 37, 5). "Rabbu'l-meşârik (doğuların Rabbi" (37, 5). "Rabbu's-semâvât ve'l-ard vemâ beynehumâ (göklerin, yerin ve ikisi arasında olanların Rabbi)" (19, 65; 26, 24; 38, 66; 44, 7; 73, 37). "Rabbu'l-'Arş (Arş'ın Rabbi)" (21, 22; 43, 82). "Rabbu-kum ve Rabb-u abâ'ikum el-evvelîn (sizin ve önceki atalarınızın Rabbi)" (44, 8; 26, 26; 37, 126). "Rabbu'l-maşrik va'l-mağrib)" (26, 28). "Rabb-u hâzihi'l-belde (bu beldenin Rabbi)" (27, 91). "Rabb Gafûr (bağışlayan Rabb)" (34, 15). "Rabb Rahîm (rahmet ve ihsan sahibi Rabb)" (36, 58). "Rabbu'l-'izze (izzet ve kudretin Rabbi)" (37, 180). "Rabbu's-semâvât (göklerin Rabbi)" (45, 36). "Rabbu'l-ard (yerin Rabbi)" (45, 36). "Rabbu's-semâ'i ve'l-ard (göğün ve yerin Rabbi)" (51, 23).

Hâlbuki bu safhadan sonra Rabb kelimesinin muzaf olduğu şeyler büsbütün azalır; 74. sırada olan el-Mü'minûn sûresinde "Rabbu's-se mâvâtis-seb' (yedi göğün Rabbi)" (23, 86) ve "Rabbu'l-'Arşi'l-kerîm (şerefli Arş'ın Rabbi)" (23, 116) ile 70. sıradaki el-Me'âric sûresinde "Rabbu'l-meşârik ve'l-megârib (doğuların ve bâtıların Rabbi)" (70, 40) ve muhtemelen (13, 16) ile üç defa Rabbu'l-'âlemîn (32, 2; 69, 43; 83, 6) Mekke devresinin kalan kısmına ait (66-86. sûreler) bütün misalleri teşkil ederler. Bütün Medine devrinde sadece iki şekil kalır: "Rabbu'l-'âlemîn" (2, 131; 59, 16; 5, 28) ve "Rabbu'l-'Arşi'l-'azîm (9, 129). Bu sayımdan –yukarıda dediğimiz gibi– anlaşılıyor ki, Rabb bütün bu işlere sahib olandır. Hicretten epeyce önce, Rabb vasfı kesin olarak Allah'a, asıl sahibine rücû etmiştir. Bu gaye gerçekleştiği için, Medine devrindeki vahiylerde bu ısrara ihtiyaç kalmamış bulunuyordu.

Başlangıçta ulûhiyyet, Kendisini Allah lâfz-ı celâlinden ziyade, Rabb lâfzını kullanarak izhâr etmiştir. İlk 30 sûrede, Allah lâfzı 20 defa kadar vârid olmuştur[24] Hâlbuki aynı devrede Rabb ismi 44 (veya 80

---

[23] 1, 2; 81, 29; 7, 6. 54. 67. 104. 121; 56, 80; 6, 45. 71. 162; 10, 10. 37; 26, 16. 23. 47. 77. 98. 109. 127. 145. 164. 180. 192; 27, 8. 44; 28, 30; 37, 87. 182; 39, 75; 40, 64. 65. 66; 41, 9; 43, 46; 45, 36.

[24] 96, 14; 74, 21. 56; 1, 2; 81, 29; 87, 7; 112, 1. 2; 53, 23. 25. 26. 31. 58. 63; 91, 13 (İki kere); 85, 8. 9. 20; 95, 8.

kadar, er-Rahmân sûresi bu devrede addedilirse) civarındadır. 31-41. sûreler arasında ise 89 Rabb ismine mukabil, 76 Allah lâfzı vardır.[25] Bundan böyle Allah lâfzı gittikçe artar. Şimdiye kadar yazdıklarımızın ışığında, bu durumu şöyle açıklamak mümkündür. Allah ismi, müşrikler arasında "lâfz-ı bî medlul" durumunda idi. Rabb vasfının dolgun mânâsı, Kur'ân'ın ona verdiği muazzam aktivite ile son derece kemâle erip, Allah'ın en has vasfı haline gelince ve böylece Allah ismi olarak hakikatiyle tarif edilmiş olunca, ulûhiyyet kendisini, daha fazla olarak "âlem-i hass"ı olan Allah lâfz-ı celâli ile bildiren âyetleri göndermiştir. Bu durumun bir delili de şudur: Kur'ân, Rabb vasfını gerçek ulûhiyyetin dışındaki sahalardan alıp yükseltirken, öbür taraftan ulûhiyyet mefhumu, Rubûbiyetin zengin aktivitesi ile insanlar nezdinde değer kazanıyordu. Bu iki kavram aynılaşıyordu. Ancak, Rabb olan Allah olabilirdi. Ancak, Allah olan Rabb olabilirdi. İşte bu iki kavram arasındaki lüzum ve aynılaşma oluşturulurken, Kur'ân-ı Kerîm'de şu tezahürü görüyoruz; Allah'ın icraatı, nimetleri peş peşe sıralanıyor, sergileniyor, ondan sonra da arkasından şu formül geliyor: فذلكم الله ربكم =işte bu Allah'tır sizin Rabbiniz," Yalnız bir kısa âyetin mealini iktibas edelim: "Allah O'dur ki, sizin için arzı yerleşme yeri, göğü bina etmiştir, size suret verip suretlerinizi güzelleştirmiştir, tertemiz nimetlerle rızıklandırmıştır. İşte bu Allah'tır sizin Rabbiniz. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!" (40, 64). Bu âyettekine benzer değişik hakikâtlerin tasvirinden sonra, aynı leitmotiv şuralarda gelmiş ve tam yerini bulmuştur: 6, 102; 10, 3.32; 35, 13; 39, 6; 40, 62.krş. 7, 54; 10, 2. Bütün Kur'ân'da bu tabir, yalnız buralardadır. Bu sûreler sıralamamızda, 43-60. sûreler arasında sınırlanan bir devreye girmekte ve tam da bahsettiğimiz aynılaşmanın cereyan ettiği sıralara rastlamaktadır.[26]

---

25 Blachère'in sıralamasını esas alarak bir sayım yapan Chelhod'a göre 1. Mekke devresinde (1-48. sûreler) 115 Rabb, 40 Allah lafzı; 2. Mekke devresinde (49-70. sûreler) 260 Rabb lafzı, 143 Allah lafzı; 3 Mekke devresinde (71-92. sûreler) 412 Rabb lafzı, 794 Allah lafzı; Medine devresinde (93-116. sûreler) 138 Rabb lafzı, 1644 Allah lafzı vardır (Chelhod, "*sur l'Emploi du mot RABB*", s. 160-163).

26 Nöldeke ile Blachère'in sıralamasında, bu âyetler Mekke devresinin en son sûrelerinden olmalıdırlar, özellikle Blachère'in uygulamaya çalıştığı "Tarihî formlar metodu (Formgeschichtliche)" geçerli sayılırsa, bizim sıralamamız daha makuldür.

Kur'ân'da bu iki lâfzın kullanılışı üzerinde duran, –etüdlerini gördüğümüz– bazı garplıların[27] gözlerinden kaçan mühim hususlardan birine daha geliyoruz. Onlarda, meselenin istatistik tarafına önem veren, bu iki lâfız (Allah ve Rabb lâfızları) arasında adeta bir yarış düşünen bir eda seziliyor. Gerçi onlar kendi zihniyetlerine göre sonuçlar çıkarmıyor da değiller. Bunlar arasında Chelhod'un, varmaya mecbur kaldığı sonuç, garplılar için bir keşif değerinde sayılsa yeridir. Rabb kelimesinin Kur'ân'da şirk'in rablerini nefyeder mahiyette kullanıldığını görünce, –Tor Andrae'den beri müsteşrikler arasında bir mütearife sanılan "tevhidin sonradan ilan edildiği" şeklindeki asırlık dogmaya kendisi de şehâdetini getirdikten sonra– çekine çekine, bunun, Tanrının birliğinin başlangıçtan beri "zımnen ilân olunduğu ciddi sonucuna" götürebileceğini söylemektedir.[28] Bu istitraddan sonra belirtmek istediğimiz hususa gelelim. Allah lâfzı mânâ bakımından olduğu gibi, lisan bakımından da herhangi bir şeye muzaf olamaz. Son derece belirli ve mutlak olduğu için, muzaf olmakla "belirtilen" olamaz. Ama muzafun ileyh (belirten) olur. Meselâ Arapcada: "Allahu-ke (senin Allah'ın)", "Allahu's-semâvâti ve'l-ard (göklerin ve yerin Allah'ı)" demek mümkün değildir. Halbuki ulûhiyyet, Kendisini tanıtmalıdır. Tanıtmak ise hususiyetlerini, icraatını vb. belirtmeyi, bu da birtakım mefhumlara izafe edilmesini gerektirir. İşte ulûhiyyet bu izafeyi, cins ismi durumunda olan öbür iki ismi ile yapar: İlâh ve Rabb. Rabb'ın anlamını biliyoruz. İlâh ise kısaca "ma'bûd" demektir (ayrıntıları, az sonra gelecek olan "ilâh" paragrafında yer alacaktır). Bunlardan birincisi ulûhiyyetteki yaratma ve tam tasarrufu, ikincisi ise ibâdete hedef olmasını ifade ederlerse de, demin arzettiğimiz gibi, Kur'ân nazarında bunlar biribirinden ayrı olamayacağı için, Kur'ân'da müteradif olarak biri birinin yerine de kullanılmıştır.[29] Ulûhiyyetin hususîleşmesi, nisbîleşmesi

---

27 bk. Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, s. 371-372; Chelhod, *sur l'Emploi du mot RABB*; Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*.

28 Chelhod, s. 166.

29 İbn Teymiyye'nin, bir çok eserinde (mesela, *Muvâfaka*, 1/133-135), Kur'ân'da bu iki mefhumun kesin hatlarla ayrıldığını ileri sürmesi ve bununla da yetinmeyerek bazı çevrelere olan hücumlarını, bu ayrılığa bina etmesi, merhum için "kabvetu cevâd" sayılmak lazımdır. Kur'ân'da bu iki kelime ayrı anlamlarda geldiği gibi müteradif olarak da kullanılır: 46, 13; 3, 51; 22, 40; 6, 76, 77; 41, 30; 40, 28 vb. Keza bk. Tab. 2, 163 hk., 3/266 ve 3, 6 hk. 6/168.

Rabb ve İlâh isimlerinin muzaf kılınmasıyla olur: "İlâhu-kum (Tanrınız)"; "İlâhu-ke(Tanrın)" vb. "Rabbu-ke(Rabbı'n)"; "Rabbukum (Rabbiniz)"; "Rabbu'l-'âlemîn (âlemlerin Rabbi)" vb. ulûhiyyetin tapınmaya hedef olması yönü üzerine ağırlık verilirken İlâh ve izafetleri; yaratma, mâlikiyet, tasarruf yönü üzerine ağırlık verilirken Rabb ve izâfetleriyle bu nisbet gerçekleştirilir. Dolayısıyla, varlıkların Allah'a olan nisbetleri vurgulanmak istenirken, zaruri olarak Rabb ve İlâh isimleri kullanılacaktır. Fakat bunların kullanıldığı aynı sıralarda, nisbet murad edilmediğinde, Allah isminin kullanılması da, pek tabiî olacaktır. Şu halde, bu isimler ulûhiyyeti belirtmek için aynı anda, bir arada kullanılması zorunlu olan isimlerdir. Yoksa ulûhiyyeti ifade için, muhtelif safhalarda bunlardan herhangi birinin tercih edildiği şeklinde bir durum araştırmak, sonra da bunlardan önemli teolojik sonuçlar çıkarmaya kalkmak, tamamen yersizdir. Meselâ şu âyetlerde, Allah ile Rabb isimleri bir arada kullanılmıştır. Bu iki ismi, biribirinin yerine geçirmek, ifâdeyi değiştirmekszin, mümkün değildir: 20, 73; 43, 63; 2, 62. 258; 11, 56.123; 25, 55; 45, 36; 46, 13; 10, 2; 41, 30 vb. Sadece birini ele alalım: "Rabbimiz Allah'tır deyip sonra da doğru olanlar (...)" (41, 30). Allah ismi muzaf olamayacağı için "Allahımız" denemezdi. Faraza denilse bile "Allahımız Allah'tır" şeklindeki ifade, –tuhaf olması bir yana– anlatılmak istenilen durumu da anlatmazdı.

Kur'ân'ın Rabb ve İlâh isimlerini kullanırken, aralarında gözettiği şu ayırım dikkati çekmekte, manidar görünmektedir. Bâtıl tanrı veya tanrılardan bahsetmek gerektiğinde, onlar hakkında, mensuplarının inançlarına bakılarak ilâh, ilâhın, ilâhlarınız, ilâhları şekilleri kullanıldığı halde (20, 88, 25, 43; 21, 43; 46, 28; 7, 127; 11, 54; 20, 97 vb.), Rabb kelimesi bu şekilde, yani, bâtıl tanrıları ifade için kullanılmaz. Hep tekil olarak, Allah'ı tavsif ederek, muzaf durumunda gelir. Yalnız, bahsimizin başında işaret ettiğimiz dört âyette, mücerret olarak, muzaf olmaksızın "erbâb" şeklinde çoğul olarak ve insanların "edinmek, ittihaz" fiillerinin mefûlü durumunda görünür. Hususî bir anlamda kullanılarak, "Tanrı gibi tazim olunan, O'na yapılması gereken tazimin hedefi kılınan varlıkları" ifade eder. (1000)'e yakın istimal karşısında, bazı özellikler taşıyan bu dört kullanılış ihmal edilebilir. Bundan şu netice çıkarılabilir: Kur'ân, Rabb vasfını şirk atmosferinden, beşerî

plândan çekip yükseltmek ve tamamen yüce ulûhiyyet plânına döndürmek istiyordu.

Kur'ân, ulûhiyyeti tanıtmak için, ekseriyetle Rab, bundan çok az olarak da İlâh ismiyle izafetler yapar. Bunun da sebebi şu olmalıdır: İnsan psikolojik olarak, kendisini ilgilendiren, kendisine nisbet olunan şeylere karşı ilgi duyar. İfadeye güç katmak ve muhatap üzerinde daha etkili olmak için, ulûhiyyet muhataba izafe olunur. Muhatabın bu işle ilgili olduğu vurgulanır. Meselâ: "Ey insanlar! Sizi yaratan Rabbinize kulluk edin." (2, 21) demekle "Ey İnsanlar! Allah'a kulluk edin." demek arasında, muhatap üzerinde uyandırılan etki bakımından fark vardır. Birinci ifadede muhatap ister istemez kendisini ilgili göreceği için, söze kulak vermeye daha büyük bir temayül hisseder, âdeta buna mecbur kalır. "Yüzler vardır, o gün pırıl pırıldır, Rab'lerine bakacaklar." (Kıyame, 75/23). "senin Rabbine bakacaklar" denilmekle aynı etki uyandırılmazdı. Muhatapların bizzat kendilerine nisbet edilmekle, onlara değer verilmiş oluyor. "O (zalim, Rabbine) hiç dönmeyeceğini sanmıştı. Hayır, Rabbi onu görüp gözetiyordu." (84, 14-15). "Allah", "senin Rabbin" "insanların Rabbi" vb. yerine, Rabbi o zalime izafe ederek "Rabbi" demekle, o zalim üzerinde daha bir başka etki uyandırılır. İzafetlerin çoğunda bu etki bulunmaktadır. Kur'ân'da hiçbir zaman, izâfetsiz olarak "er-Rabb" gelmeyişi, haklı olarak bir çoklarının dikkatini çekiyor, buna bir anlam verilemiyor.[30] Mütevazı kanaatimize göre, bunun başlıca sebeplerinden biri arz ettiğimiz bu mütelâa olmalıdır. Zira ulûhiyyeti mutlak ve mücerret olarak, Allah ismi zaten belirtmektedir. Rabb isminin fonksiyonlarından biri, ulûhiyyetin izafe edilmesini mümkün kılmakla muhatapla bu etkili ifâde gücünü sağlamasıdır.

Rabb ismi ile teşkil olunan Rabbu'l-'âlemîn, Rabbu'l-felâk, Rabbu'n-nâs vb. gibi öbür vasıflar üzerinde de ayrıca durmak isterdik. Fakat, çalışma çerçevemiz, bu vasıf üzerinde daha fazla kalmamıza el vermediğinden, o vasıflara ismen işaret etmiş olmakla yetinmeyi uygun buluyoruz.[31]

---

[30] Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 4-5; Chelhod, "*Sur l'Emploi du mot RABB*", s. 159, n. 1.

[31] "Rabb" vasfının medlulü hakkında daha fazla bilgi için meselâ bk. Atay, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, s. 22-29. Müellif, bu vasfın, muzaf olarak kullanılışındaki özelliklere, başka yönlerden dikkati çekmektedir.

2. el-Ekrem, el-Kerîm, Zû'l-Celâli ve'l-İkrâm

Keremin hakikati; karşılık beklemeksizin vermektir.[32] Aslında kerem kavramı çok geniş bir alana yayılır. İnsan hakkında, hür, asîl, cömert, güzel kokulu, yufka yürekli, güzel ahlâklı, geniş kalbli, şerefli, muhtar, ihsan eden vb. anlamına gelir.[33] Kerîm olmak için ihsanın tezahür etmiş olması şarttır. Allah kerem sahibi olduğu içindir ki, hak sahibi olmayan mahlûklarına, ibtidaen nimet verir, bir karşılık beklemeksizin bağışta bulunur, günâhı örter, kötülük yapanı afveder.[34] el-Kerîm Allah'ın sıfatı olarak: hayrı çok olan, sahavetli, bağışı tükenmeyen Mu'tî, her türlü şeref ve fazileti Kendisinde toplayan, işleri öğülmeye lâyık, yüce, yaraşmayan şeylerden münezzeh, Azîz, afvedici mânâlarında tefsir olunur.[35] İsm-i tafdil vezninde el-Ekrem ise, mübalâğa ifâde eder.[36] Hiçbir kerîmin kendisiyle boy ölçüşemeyeceği, kerem hususunda benzeri olamayacağı, nihayetsiz derecede kerîm olan zâtı ifade eder.[37] Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) tarifine göre, el-Ekrem: Keremin kemâl mertebesinde kullarına sayılamayacak kadar çok nimetler ihsan eden, inkâr ve nankörlüklerine rağmen cezalandırmakta acele etmeyen, tevbeleri kabul eden, keremine son olmayan demektir.[38]

K-R-M maddesi, Kur'ân'da fiil şeklinde pek kullanılmamıştır. Allah'ın insan nevini şerefli kıldığını bu kökün tef'îl şekliyle (kerramnâ) bildirdiği gibi (17, 62.70), insana ihsan etmesini de if'âl şekliyle (ekramehû) bildirir (89, 15). Yetime ikram etmeyenler (89, 17) kınanır. Bir yerde de beşerî anlamda ihtimam göstermeyi ifade eder (12, 21) İsm-i mef'ûl olarak gelen şekillerin faili, zımnen Allâh'tır: "Suhuf mukerrama (çok şerefli sahifeler)" (80, 13); melekler hakkında "'ibâd mukramûn (şerefli kılınmış kullar)" (21, 26, krş. 51. 24); Cennette ikram olunacak kimseler (mukramûn)" (36, 37). Demek

32 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/180.

33 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, K-R-M md. 9/44. Müellif, "başka hiçbir yerde bir araya getirilmediğini" söylediği 30 kadar mâna nakleder.

34 Beyhakî, *Esmâ*, s. 54'de el-Hattâbî'den. krş. *Müfredât*, 428.

35 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/44.

36 *Kitab-ı Mukaddes*, 30/180.

37 Beyhakî, *Esmâ*, s. 55'de el-Hattabî'den.

38 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/270.

ki, kerim kılmak, birinci derecede Allah'a mahsustur. Allah'ın hor kıldığı için ise hiçbir mükrim (yükseltici, şerefli kılıcı) bulmak mümkün değildir (22, 18). "Kerîm" sıfatı, 29 yerde geçer. Ekseriya, değerli varlıkları belirtir. Zira, nev'i içinde şerefli olan her ferd kerem ile nitelenir.[39] Bu sıfat, meselâ şu varlıklara verilmiştir: Kur'ân (56, 77), Cennetteki rızk (23, 116), cömertçe verilecek ecir, sevap (36, 11), Hz. Cibril hakkında "değerli Elçi" (69, 40) vb. Kerim sıfatının çoğulu olan "kiram" ise iki yerde melekleri (80, 16; 82, 11), bir yerde ise muttakileri niteler (25, 72). İsm-i tafdil şekli ekrem ise bir yerde izafetle kayıtlı olarak mukayese için muttaki insanları (49, 13), bir âyette ise, elif-lâmlı olarak superlatif değerinde pek çok Kerim anlamında Allah'ı tavsif eder (96, 3).

Allah'ın keremli olduğunu bildirmek için gelen ilk vasıf, el-Ekrem'dir. "Senin Rabbin, nihayetsiz kerem sahibidir." (96, 3).

Bundan sonra el-Kerîm ismi görünür. Bütün Kur'ân'da sadece iki âyette ulûhiyyeti tavsif eder. Bunlardan birinde, tâbi' (sıfat) olarak gelmiştir: "Ey insan! Kerim Rabbine karşı seni aldatan nedir? O ki seni yaratmış; sonra şekil vermiş, senin yaratılışını düzgün kılıp denkleştirmiş ve istediği şekilde seni terkip etmiştir." (82, 5-8). Burada özet olarak, Allah'ın; hiçbir karşılık beklemeksizin, bir istihkak sahibi olmayan insana varlık vermesi, onu bildiğimiz maddî-manevî seçkin vasıf ve istidatlarla donatması şeklinde tezahür eden bir ilâhî kerem söz konusudur. Öbür âyette ise Kerîm ismi, haber (yüklem) durumunda ve Ganî ismine bitişik olarak gelmiştir. Hz. Süleyman'ın dilinden "(...) Bu, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınayan Rabbimin lütfundandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur; fakat nankörlük eden (bilsin ki) Rabbim Müstağnîdir, Kerîmdir." (27, 40). Bu âyetten;

1– Allah'ın insana olan fazlasıyla ihsanı,

2– Bundan bir karşılık beklememesi,

3– Zira şükredenin, şükrünün faydasının, kendisine ait olacağı anlaşılıyor. Allah'ın hiçbir şeye, hatta teşekküre bile muhtaç olmadığını, zira esasen Kendisinin zatında kerîm olduğunu bildiriyor. Müslim ve başkalarının

---

[39] İsfahânî, *Müfredât*, s. 429.

naklettikleri bir kudsî hadiste Allah şöyle buyurur: "*Ey kullarım! Öncekileriniz sonrakileriniz, insiniz, cinniniz, içinizden en muttaki adamın kalbine sahip olsa bu, mülkümde hiçbir şey fazlalaştırmaz. Ey kullarım! İlkiniz sonunuz, insiniz cinniniz, içinizden en günahkâr olanın kalbine sahip olsa, bu da Benim mülkümden hiçbir şey eksiltmez(...).*"[40]

Zü'l-celâli ve'l-ikrâm

"Ululuk ve ikram sahibi" anlamında olan bu vasıf, yalnız er-Rahmân sûresinde geçer. Bir âyette "Rabbin Vechini (Yüzünü)" (55, 27), öbür âyette ise, bizzat Rabbi tavsif eder. Bu vasfın açıklanmasında, az çok değişik görüşler vardır.

İbn Abbâs'ın "Azamet ve kibriyâ sahibi" dediği rivayet olunur.[41] Taberî şöyle açıklar: "Allah azamet sahibidir ve bütün mahlûkları tarafından tenzîh ve ta'zîm olunmak hakkı vardır."[42] el-Hattâbî (ö. 388/ 998) birinci olarak Taberî'nin fikrini aşağı yukarı belirttikten sonra, ikinci olarak şu anlamı verir: Allah, Kendi velayeti ehline[43] ikram eder, dünyada onları Kendisine itaate muvaffak kılmakla, onların derecelerini yükseltir. Yaptıklarını kabul edip, Cennette makamlarını yükseltmekle onları iclâl eder. Ona göre, "celâl"in sıfat olarak Allah'a, "ikram"ın ise kuluna karşı bir fiiline delâlet etmesi de mümkündür.[44] el-Halîmî (ö. 403/1012)[45], İbn Kesîr,[46] el-Âlûsî[47] de Taberî tarafından belirtilen izahı tercih ederler. Tabersî (ö. 548/1153), birinci derecede "enbiya ve evliyasına, lütuf ve nimetleriyle ihsan ve ikramda bulunan" anlamını benimser, [48] ayrıca Hasan el-Basrî'den "din ve velayeti ehline ikram eden" tefsirini nakleder.[49] Bu sıfatın Kur'ân'daki kullanılışı, manayı tayin etmeye pek yardım etmiyor. "Yeryüzünde olan

40 Müslim, *Birr*, 15, Hadis no: 55.
41 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/165; Beyhakî, *Esmâ*, s. 92; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/469.
42 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, aynı yer.
43 "Allah'ın velileri" tabirinin, ilk anlamı, O'nun dinine sahip çıkıp yardım edenlerdir (*Tefsîrul-Menâr*, mukaddimede).
44 Beyhakî, *Esmâ*, s. 92.
45 *Aynı yer.*
46 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/469, 485.
47 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/109.
48 Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 9/202.
49 *Aynı eser*, 9/212.

herkes fânidir. Fakat Zû'l-celâli ve'l-ikrâm olan Rabbinin Vechi bâkîdir" (55, 26-27). Burada, Taberî ve başkaları tarafından kabul edilen anlam sezilebilir. Zira, mahlûklara ikram etmekten ziyade, fena ve zevâl enkazının üzerinde bunun tam zıddı olan Vech-i İlâhî'nin azamet ve münezzehiyet ile tecellisini izhâr etmektedir. Bu sıfatın geçtiği öbür âyet ise, "Zû'l-celâl ve'l-ikrâm olan Rabbinin ismi ne yücedir!" (55, 78) meâlindedir. Bundan önceki âyetlerde Allah'ın insanlara Cennette vereceği nimetler bildiriliyor. Fakat bu âyet, Allah'ı tenzîh muhtevasını taşıdığından, yine de demin bildirilen anlamın ağırlık kazandığı düşünülebilir.

Kerem kökünden gelen her üç vasıf da (el-Ekrem, el-Kerîm, Zû'l-celâli ve'l-ikrâm) münhasıran Mekke devresinde zikrolunmuşlardır.

3. Allah

Allah, bütün ilâhî sıfatları Kendisinde toplayan Zâta delâlet eden alemdir. Esmâ-i hüsnânın hepsi, istisnasız olarak, Allah lâfz-i celâline isnad edilirler, yani onu tavsif ederler. Hâlbuki bu lâfız herhangi bir mevsufun sıfatı olmaz. Allah'ın sıfatları ve bunların fiil ve masdarları daima kendisine izafe edilir. Meselâ: "Rahîm, Allah'ın sıfatıdır", "Allah rahmet eder", "Allah'ın rahmeti" denir. Oysa "Allah, Rahîm'in sıfatıdır" denilemez. "Allah" isminin, hak Tanrı'dan başka bir şeye verildiğine dair hiçbir bilgi yoktur. Keza, Arapların tapmış oldukları hiçbir ilâh, bu isimle anılmamıştır. Bir âyetin ifade ettiği gibi, "*O'nun adaşı yoktur.*" (19, 65).[50]

Lisan bakımından, lâfz-ı celâlin birtakım özellikleri vardır. Bu ismin tesniyesi ve cem'i yoktur. Tenvin kabul etmez. Alem olduğu halde munsariftır. İlk harfi olan hemzesinin, ne vasl ve ne de kat' hemzesi olduğu söylenemez. Zira birçok durumda vasl edildiği halde, meselâ münâdâ olduğunda hemze sâkıt olmaz, kat' hemzesi sayılır. Meselâ "bi'llâhi" derken vasl, "yâ Allah" derken kat' hemzesi durumundadır. Tâli derecede, başka hususiyetleri üzerinde duranlar da olmuştur.

---

[50] Bu âyetteki "semî'" kelimesinin asıl anlamı "adaş" demektir. Buradan hareket ederek "şerîk, benzer" şeklinde de tefsir olunmuştur. "Adaş" olarak kabul edenler, hakikati olan bir adlandırmayı kasd ederler (Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/116).

"Allah" lâfzı, bütün Kur'ân'da (2697) defa vârid olmuştur.[51] İslâmî geleneğin sıralamasına göre, ilk kırk sûrede ulûhiyyet, "Allah" isminden ziyade muzaf durumlarıyla "Rabb" ismi getirilerek ifade olunmuştur. Ondan sonra durum, bunun zıddı şeklinde tecellî etmiştir. Bütün Kur'ân' da vârid olan "Allah" isminin, mekkî ve medenî sûrelere dağılış nisbeti, takrîbi olarak şöyledir: % 35-40 Mekkî sûrelerde, % 60-65 Medenî sûrelerde. Metnin toplam uzunluğu bakımından, yine takribi bir hesapla, Mekkî sûreler Kur'ân'ın tamamının % 60'ını, Medenî sûreler ise % 40'ini teşkil eder. Bu nispetlerin, muayyen bir ölçüde hata payı olmakla birlikte, Kur'ân vahyinin ileri safhalarında "Allah" lâfz-ı celâlinin, büyük bir oranda fazla zikrolunduğu kesindir. "Rabb" isminde de temas ettiğimiz gibi, biz bu vakıaya şöyle bir izah düşünüyoruz: Kur'ân'ın ilk muhatapları, "Allah" ismini verdikleri bir ulûhiyyete nazarî olarak inanmakla beraber, tapınmalarını öbür "erbâb" ve âlihe"lerine yöneltiyorlardı. Son derece çaresizlik içinde kaldıkları durumlar dışında, O'nu hatırlamıyorlardı bile. Kısaca denilecek olursa "Allah", onların hayatlarında "lâfz-ı bî medlûl" idi. Kur'ân, Allah'ın her türlü varlıkla, kâinat, hayat ve insanlarla olan nisbetlerini, Allah'ın onların üzerindeki hâkimiyetini, özellikle "Rabb" vasfını kullanarak te'sis etmiş, sonra da muayyen bir devrede (43 ilâ 60. sûreler) zaman zaman, sekiz yerde "işte bu Allah'dır sizin Rabbiniz." leitmotiv'ini getirerek, "Allah"ın kâinatın ve ibâdetlerin tek sahibi olduğu gerçeğini, insanlar nezdinde, yeniden yerleştirmiştir. "Allah" ismi, böylece "bütün kemâl sıfatlarını kendisinde toplayan odak kavram" haline gel-

---

[51] Bu sayım, M. F. Abdulbâkî'nin *el-Mu'cemu'l-Mufehres* eserinden alınmıştır. Fazlu'r-Rahmân, bu ismin "altıbinden fazla" olduğunu söylemektedir (*The Qur'anic concept of God, the Univers and Man*, s. 1). Anlaşılan, onun bildirdiği sayıma, açık ve müstetir zamirler de girmektedir. Jomier de bu sayım işine, başka bir cihetten yönelmiştir. Mushaf-ı şerifteki satır sayısı ile geçen lafz-ı celal arasında bir oranlama yaparak, bunu % 28 olarak tesbit etmiştir. Tesbitine el-Kâhire, 1346 baskısını esas almıştır. Bu baskıya göre, toplam olarak 9500 satır vardır. Yazar sayım işini, "Allah" isminin, başlangıçta az zikredildiğini, sonradan fazlalaştığını göstermek için yapmaktadır (Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, s. 371-372, n. 3). "Rabb" ismini görürken (n.25) bu tesbit işine temas etmiştik. Sayı veya oran bakımından fazla farklı olmayan değişik miktarlar söylenebilirse de, netice pek değişmez. İlk sûrelerde Rabb vasfı daha çok kullanılmış, sonra Allah ismi fazlalaşmıştır. Meseleye sadece istatistik yönünden bakmanın doğru olmadığını, bu vakıanın, muhtemel sebebini, Rabb ismini ele alırken bildirmiştik.

miştir. Artık, bundan sonra O'nu tanıtmaya fazla ihtiyaç kalmadığından, sadece Allah ismini söylemek, O'nun olanca hakikatine işaret için kâfi geldiğinden, Allah'ı tanıtmakta birinci derecede zikrolunan "Rabb" vasfı azalmış, "Allah" lâfzı artmıştır. Bu demek değildir ki, Rabb lâfzı büsbütün zikrolunmaz yahut Allah, Kendisini Rabb veya başka vasıflarla tanıtmaz olmuştur. Durumun gereğine göre, sadece bu nisbet çok azalmıştır (Medine devresinde, Rabb-Allah isimleri arasındaki nisbet, 1/10 kadardır). Rabb vasfının, ulûhiyyet için ifade ettiği bazı değer ve fonksiyonları, mahallinde izah etmeye çalışmış, meseleyi sadece sayı oranı bakımından değerlendirmenin yersiz olacağını hatırlatmıştık. Bu sebeple, aynı şeyleri tekrarlamaya lüzum kalmaması için, konunun oradakilerle birlikte mütalaa edilmesini rica ediyoruz. Oradaki tahminlerimizden birini Kur'ân'ın ilk muhataplarının durumuna dayandırmamızın, onun evrenselliğini ihlâl etmekle ilgisi düşünülmemelidir. Kur'ân'da her şey yerli yerindedir. Her devirdeki insanların da, ulûhiyyetin rububiyyeti ile tecelli etmesine, Kendisini rubûbiyyetinin icraatıyla tanıtmasına, sık sık ihtiyaçları vardır. Ancak unutmamak gerekir ki, Kur'ân ümmetinin temeli olacak olan ilk muhataplar, bu iş için ilâhî bir hazırlığa tâbi tutulurlarken, evrensel Kur'ân onları, ara ara gelen "tenzil"lerle, durumlarını göz önünde tutan tedriçlerle yetiştirmiştir. Onların payı elbette fazla olmalıdır ve bu fazlalıktan, Kur'ân'ın evrenselliğine gelecek bir zarar da düşünülmemelidir.

Kur'ân'ın nâzil olduğu çevrede yaşayan insanlar, "Allah" adını taşıyan, göklerin ve yerin Yaratıcısı, bir kudreti kabul ediyorlardı. Kur'ân'ın, Uluhiyyet hakkındaki inancı düzeltmek isterken, onların ismen inandıkları "Allah" mefhumundan hareket ettiğini biliyoruz.[52] Bu durum, ilkin Kur'ân'ın açık ifadelerinden anlaşılmaktadır. Gökleri ve yeri yaratanın, güneşi ve aynı Musahhar kılanın, yağmuru indirerek yeri canlandıranın (29, 61. 63; krş. 31, 25; 39, 38), kendilerini de yaratanın "Allah" olduğunu itirafa mecbur kalırlardı. Mecbur kalırlardı, diyoruz; çünkü, onların bu itirafları, –bu âyetlerden anlaşıldığına göre– ancak bir soru karşısında kaldıklarında, sıkıştırdıklarında ortaya çıkan bir ikrar olmaktadır. Demek ki onlar, normal olarak Allah'ı

---

52 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 94-96; *İslâm Ansiklopedisi*, 1/361 a-b; *Encyclopedie de l'Islam*, yeni neşir, 1/418

unutmuşlardı. Bazı âyetlerde bildirildiği üzere, gemi ile denizde seyrederken boğulma tehlikesine duçar olmak gibi (29, 65 vb.), yalnız büyük bir felâket anında, ölüm-kalım durumunda, O'nu hatırlarlardı. Onların nazarî olarak kabul edip, yaşayışlarından ve tapınma hayatlarından silinmiş olmakla, fiilen tapmadıkları "Allah", çok uzak bir Tanrı idi. Birçok putperest sistemde görülen tenasül (generation) yoluyla (37, 158 vb.) O'nun için birtakım oğullar, kızlar (6, 100) şeklinde tanrıçalar, yan tanrılar uydurmuşlardı. Dinler tarihi bize, beşeriyetin hemen her yerde uzak Tanrı'yı yaklaştıracak müşahhas vasıtalar aradığını bildiriyor.[53] Müşriklerin taptığı her türlü müşahhas varlığın kaynağında, muhtemelen melekleri, cinleri ve insanları tâzîm vardı. Bunların, kendilerinin yardımlarına yetişeceklerine, Allah katında kendilerine şefaatçi olacaklarına inanmışlardı. Sonra onlarla olan rabıtanın canlı tutulması için, temsil ve tasvir olundular. Arkadan gelenler ise, bu temsillerin ilk delâletini unutunca, zamanın geçmesiyle bizatihi onlara tapınma durumu ortaya çıktı. Bu hipotezi genel havasıyla destekleyen âyetler ve sarih rivayetler vardır (34, 41; 6, 100; 4, 117; 43, 19 vb.).[54] İşte bundan dolayı müşrikler, taptıkları bu müşahhas varlıkların, uzak Tanrı "Allah" katında şefaatçileri olduğunu ileri sürüyorlardı (39, 3; 10, 18). Bu varlıkların tanrılığını reddederken Kur'ân'ın birçok kere "Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir." leitmotiv'ini kullanması (7, 71; 12, 40; 53, 23; 3, 151; 6, 81; 7, 33; 22, 71 vb.) ve "Senden önce gönderdiğimiz resûllere sor, Biz Rahmân'dan başka tapılacak tanrılar meşru kılmış mıyız?" (43, 45) demesinden, sezdiğimiz odur ki, müşrikler Allah'ın o şeylere tapınmasına izin verdiğini, onları birtakım yarı-tanrılar, vasıtalar kılmakla, onlara bazı yetkiler vermekle, bir dünya padişahının yetkilerini dağıtması gibi, (Yaratma, yağmur gönderme gibi büyük işleri değil) tapınmayı "parsellediğini" sanıyorlardı. Uzak Tanrı insanların tapınma kıbleleri olarak, o müşahhas varlıkları tayin etmiş olmalıydı.[55] Bu inançtan dolayı, Allah'ın herhangi bir insana vahiy göndereceğini tasavvur bile edemiyorlardı (6, 91; 10, 2; 17, 94). Allah'tan insanlığa gelebilecek hiçbir tebligatı mümkün görmüyorlardı. Tapınma ihtiyaçlarını müşahhas varlıklarla giderip, hayatın

---

[53] Eliade, *Traité*, s. 57; 30-33.

[54] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/367; 5/86; 7/37; İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 48; ed-Dihlevî, *Huccetullah*, 1/122-131; *Bulûgu'l-Ereb*, 2/197.

[55] krş. Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb*, 2/218-219.

değişmelerini "dehr" (felek) gibi mevhum bir güce verince, ölümden sonra bir hayat kavramı da olmayınca, onların existentiel yaşayışlarında, "Allah" hiçbir yer işgal etmiyordu. Teoride olmasa da, pratikte "Allah"sız yaşıyorlardı. Kaydetmek gerekir ki bu durum, yalnız Kur'ân'ın nâzil olduğu bölgeye has değildi. Kur'ân'da bu inançların sarahaten Araplara ait gösterilmemesi, hatta "Araplar, Araplık" kelimesinin hiç bulunmaması gerçeğine, büyük bir önem vermek gerekir.[56] Maalesef bu, çokça gözlerden kaçmaktadır. Kur'ân böylesi iddiaları naklederken; "Derler ki", "sanırlar ki", "iddia ederler ki" gibi genel ifadeler kullanır. Bu telakkiler, her yerde ve her zaman, yaygın olan görünüşler olagelmiştir. Kur'ân bu telâkkinin yaygın olduğu bir ortamda, her yerde ayrı ayrı isimlerle anılan, uzak Tanrı'yı, gerçekte olduğu gibi, existentiel plânda, varlığın merkezine yerleştirmek için, nâzil olduğu dildeki adıyla "Allah" diye ta'yin etmişti.

Daha önce (giriş bölümünde) gördüğümüz gibi, cahiliyye devrinden bize ulaşan, müteaddit şairlere ait, bol miktarda manzum metinler de, İslâm öncesi Araplarının, kâinatı Yaratan Yüce Varlığı, "Allah" adıyla belirttiklerine tanıklık etmektedir.[57] Bu şiirlerde geçen, "Allah" isminin yerinde, asıllarında put isimlerinin bulunacağı, islâmî devirde putların adlarının yerine "Allah" adının konmuş olacağı hipotezinin,[58] çeşitli yönlerden tutarsızlıkları ortaya konulmuştur. Izutsu'nun Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın şiirleri hakkında söylediği gibi: "Ona atfedilen şiirlerin bir çoğu sahte olabilir. Ama bunların yarısını sahte kabul etsek bile, hepsinin

---

56 Kur'ân beşerî bir kitap olsaydı, içinden doğduğu, hitap ettiği çevrenin adını anmaması, anlaşılmazdı. Herkes bilir ki, mesajlar, talimatlar, uyarılar vb. taşıyan her müellif ve dava adamı, eserlerinde mensub olduğu milleti anmadan, ona hitap etmeden edemez. Bu günkü Tevrat ve İncillerde bile bir sınırlama vardır, İsrail oğulları "seçilmiş millet"tir. (Çıkış, 19, 3-6). Hz. İsâ, yalnız İsrail oğullarına gönderilmiştir (Matta, 10, 5-6; 15, 24). Bunlarda tahrif söz konusu değilse, Allah'ın o risaletleri mahdut kıldığı anlaşılır. Hatta Hz. Peygamber bile, bazı hadislerde beşerî tarafıyla, haliyle "Araplar"dan bahsetmiştir. Tabiatıyla milliyetçilik yaparak değil.

57 Bu şiir pasajlarından bol örnekler ve onların delâleti hakkında bk. Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, 6/297 vdd.; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, "Allah kelimesi, 'esas' ve 'izafî' mânaları" bölümü (s. 88-113), özellikle s. 103-110.

58 Bu hipotezi ileri sürenler için bk. Werner Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig, 1926, s. 8; Goldziher, *Abhandlungen*, 2/9-76, Ahlwardt, *Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte*'den naklen. Cevâd Alî (6/305), bu iddiadaki tutarsızlıkları gösterenlerden biridir.

sıhhatinden şüphe etmek için sebeb yoktur. Şayet bu şiirlerin hepsini sahte sayarsak, o zaman ta (Hz.) Muhammed'den Abbasî devrine kadar bu şâirden söz eden bütün müslümanların bir kâbus içinde bulunup, bu şair hakkında tarihî hiçbir gerçeğe uymayan acaip şeyler söylediklerini kabul etmemiz gerekir ki, böyle bir düşünce gülünç olur."[59]

"Allah" kelimesinin etimolojisi ve geçirdiği tarihî evrim konusunda çok şey söylenmiştir. Peşinen söyleyelim ki, bu konuda ileri sürülen görüşlerden hiçbiri, az veya çok kuvvetli bir ihtimal ve teklif olmaktan öteye geçebilmiş değildir. Tahminlerin çok göründüğü her şeyde olduğu gibi, bu konuda da, zayıflığı aşikâr olan hipotezler vardır. Biz yeni bir teklif ileri sürmeyeceğimiz gibi, ileri sürülen görüşleri de aktarmaya gerek görmüyoruz. Bunların 30 kadar[60] hatta daha fazla olduğunu[61] söylemekle yetinelim.

Âlimlerin çoğunun, "Allah" lâfzının, müştakk olmadığı kanaatinde olduğu bildiriliyor.[62] Bu fikirde olanlara göre, bu kelime "alem-i murtecel" dir, yani ilk vaz' ile, gerçek Tanrı'ya işaret eden ism-i alem'dir ve asla türetilmiş değildir. Bu düşünceye şu endişe götürmüş olmalıdır: Müştakk olsaydı, anlamı genel olurdu; bu kavram, yani Allah kavramı, bizzat lâfız olarak, başkasının iştirakine engel olamazdı. Halbuki Allah'ın zâtı için, dil bakımından bile, başkasının ortak olamayacağı bir alem gereklidir. Bu endişe, aklen zarurî sayılmaz. Fakat bu lâfzın Arapçadaki kullanılışının onları desteklemediği söylenemez. Konunun başında söylediğimiz gibi, Arapçada bu isim, başka hiçbir varlığa, hiçbir tanrıya verilmiş değildir.

Allah lâfz-ı celâlinin müştakk olmasında bir engel görmeyenler arasında, en çok taraftar toplayan ve bize de en yakın bir ihtimal olarak görünen bir fikre göre, bu lâfzın aslı "el-ilâh" olmalıdır. Buna göre Allah adının anlamı "belirli olan gerçek tanrı" demek olur. Taberî, bundan başka hiçbir ihtimal üzerinde durmaz.[63] Hatta, zaman zaman tefsir ettiği âyetler içinde geçen Allah lâfzını, "her şeyin Kendisine kulluk etmesi gereken Ma'bûd"

---

59 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 106.
60 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/12 vdd.
61 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, İLH md.
62 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/12; Yazır, *Hak Dini*, 1/29'da Ebû Hayyân'dan naklen.
63 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/122-126.

olarak açıklar.[64] Cevherî (ö. 393/1005), Zemahşerî (ö. 538/1143), Beydâvî'nin (ö. 685/1286) tercihleri de bu merkezdedir.[65] Beydâvî, lâfz-ı celâlin alem olacağı görüşünü zayıf bulur ve: "Zâhir olan, aslında vasf olduğudur. Fakat başkaları hakkında kullanılmamak suretiyle, gerçek ma'bûd hakkında galip olduğundan, O'nun için alem olmuştur" der.[66] Kûfe dil mektebinin de bu görüşte olduğu bildiriliyor.[67] Sibeveyh'in (ö. 180/796) tercihi de böyledir.[68] Râgıb (ö. 503/1109), birinci görüş olarak bunu bildiririr.[69]

Bu görüşün en kuvvetli ihtimal olduğuna dair, bize kanaat veren tezahürlerden biri de şudur: "İlâh" kelimesi, Kur'ân'da 100 kadar yerde nekire olarak geçtiği halde marife olan "el-ilâh" şeklinin bir tek örneği bile yoktur. Allah lâfzı, "el-ilâh"ın yerini tutmasa ve ondan gelmeseydi, bu durum normal karşılanamazdı. Demek "Allah": el-İlâh, yani belli, ekmel ilâh mânâsında olduğu içindir ki, ilâh kelimesi marife olarak gelmemiştir. "هُوَ اللهُ الَّذِي (...)" şeklinde başlayan âyetlerde, hele (إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ 4, 171) âyetinde, bu durum daha açık görülür. Zira "إِنَّمَا" hasr edatı, isim cümlesinin başına geldiğinde, normal olarak marife olan mübtedanın başına gelir, sıfatı mevsufa hasreder. "(وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ" (6, 3" âyeti ise, bu hususta çok önemlidir. Zira Allah lâfzı burada haber durumundadır. Böyle durumlarda aslolan, haberin bir alem değil, hüküm ve mânâ ifade eden bir vasıf olmasıdır. Nitekim tefsirlerde "Ma'bûd" mânâsı verilerek "O göklerde de, yerde de tek Ma'bûd'dur." denilir. Bunun yerine "O, göklerde de yerde de Allah'tır." demek makûl olmaz.[70]

Allah isminin, mu'arreb bir kelime olduğu da ileri sürülmüştür. Arapçada "Lâh" ve "Lâhumme" kelimeleri, ulûhiyyeti ifade için kullanılmıştır.[71] Basra mektebi mensuplarının kimisi (Sibeveyh de bu

64 Mesela, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7, 54 hk. 12/482.

65 bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/35-39; Cevherî, *es-Sıhâh*, İLH md., 6/2223.

66 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/7.

67 Yazır, *Hak Dini*, 1/28; Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, 5/23-24. Referansları için buraya bk.

68 *Tefsîrul-Menâr*, 1/44. Cevherî ise Sibeveyh'den şunu nakleder: "Lâh" kelimesinin başına elif-lam getirilmek suretiyle, lafz-ı celâl teşekkül etmiştir (Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2248).

69 İsfahânî, *Müfredât*, s. 21.

70 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2/85-86; eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr*, 1/338; Yazır, *Hak Dini*, 3/1877.

71 Ezherî, *Tehzîb*, 6/422-423.

fikirdedir), "Lâh"ın başına "el" getirilmek suretiyle, Allah lâfzının meydana geldiğini söylemişlerdir.[72] Arapçadaki Lâh isminin, Süryanice olduğu söylenen "Lâha" veya Aramîce "Alâha" kelimesiyle, "lâhumme"nin ise İbrânîcede "tanrılar" anlamına gelen "Elohîm" ile ilgili olacağı üzerinde duranlar olmuştur. Şunu iyice hatırda tutmak gerekir ki, Allah lâfzının, Arapça asıllı olmayıp, yabancı bir dilden gelmiş olacağını gösteren hiçbir belirti yoktur. Bir aile teşkil eden dillerin, ortak köklere sahip olmaları tabiîdir. Birçok durumda, hangisinin hangisinden aldığı gösterilemeyeceği gibi, esasen böyle bir menşe' aramanın da pek anlamı yoktur. Kaldı ki lâfız benzerliğinin farklı dillerde, aynı lâfza, aynı mânâları yüklemeyi gerektirmediğinin misâlleri de pek çoktur. Şu halde önemli olan, o lâfzın, belirli bir dildeki kullanılışı ve taşıdığı anlam yüküdür.

Ulûhiyyeti ifade etmek için, gerek ölmüş gerek yaşayan Samî dillerde, ortak bir taraf bulunmaktadır. Bu ortak taraf "El" lâfzının kullanılmasıdır. Bu lâfzın etimolojisi kesin değildir. İbrânîcede El, Akadçada İl, İltu; Ugaritçede El, Elt, keza Fenike dilinde de benzeri kelimeler bulunur.[73] M.Ö. 2700-2300 sıralarında, Mezopotamya'da eski Samîler İl veya İlum adındaki tanrıya ibâdet ediyorlardı. Bu tanrının, güney veya orta Arabistan'da da bilindiği anlaşılıyor.[74] J. Starcky'nin yazdığı ve yakın zamanlarda S. Moscati, J. Bottéro, M.S. Dahood ve W. Laskel'in çalışmalarının gösterdiği gibi "eski Samîlerin biricik Tanrısı olarak "El" hipotezi, gittikçe taraftar kazanmaktadır." Bunları kaydeden müellif, şu sonuçlara varmaktadır.[75]

1– İptidaî Samîler, çok tanrılı olamazlardı. Onlar, hiçbir tabiat kuvvetine, belirli yer, ırmak, deniz gibi hiçbir coğrafî varlığa bağlı kalmaksızın Tanrı "El"e kulluk ediyorlardı.

2– Bununla beraber, erken bir devirden başlayarak göçebe Samîler gece yıldızlarını, akşam veya sabah yıldızlarını (ay, zühre) şahsîleştirerek tanrılaştırdılar. Bu ikinci devir boyunca "tanrı-obje"ler, başlangıçtaki Tanrıya ortak koşulmuş oldular. Bu ortak koşma (associationnisme) ile, kelimenin tam

---

72 Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2248.
73 Jean Lévéque, *Job et son Dieu*, s. 148, Paris, 1970.
74 *Aynı eser*, s. 149.
75 *Aynı eser*, s. 151.

anlamıyla çok tanrıcılık (polytheisme) arasındaki mühim farka, J. Starcky mâhirane bir şekilde dikkati çekmektedir.[76] O, burada diyor ki: "Hukuken, sadece başlangıçtaki Tek (Tanrı) vardı; fakat göçebelerin yerleşik çok tanrıcılar ile temasları, fiilen çifte bir anlam kaymasına yol açtı: tek isimden cins ismine (tanrılar) ve tek isimden özel isme (Tanrı El'e) doğru. Hatta ila, ilâh artırılmış şekillerinin ve tazim cem'i ile Elîm ve Elohîm cemilerinin, linguistique plânda, atalar Tanrısının çok hususî zatîliğini (personnalite) korumak iradesine tekabül edip etmediği düşünülebilir. Gerçekten, göçebe kaynaklarına yakın olan Samîlerde; Tanrı'yı, ortak koşulan nesneler derekesine düşüren çok tanrıcılıktan ziyade, Tanrıya putları ortak tutma şeklinde bir şirk (association) müşahede olunur."

İbrânîlerdeki Tanrı ismi Eloah, El'in basit bir genişlemesinden (doublet) ibarettir. Müellif bunun, öbür samî dillerde bulunan paralelleriyle birlikte, Arapçada normal olarak Tanrıyı belirten Allah karşılığı olduğunu söyler. Eski Ahid'de, bunun çoğul şekli Elohîm, 2000'den fazla kullanıldığı halde, tekil şekli sadece 57 yerde kullanılmıştır.[77]

"El"in, ulûhiyyetin özel adı durumunda göründüğünü söyleyen Jacob, bu konunun Samîlerde başlangıçtaki tevhîd meselesini ortaya çıkardığını ilâve ediyor. Daha önce Renan tarafından savunulan bu başlangıçtaki tevhîd tezi, yakınlarda, daha ikna edici delillerle ve çok değişik ufuklara ait şu bilginler tarafından da desteklenmektedir: Andrew Lang, N. Söderblom, R. Pettazzoni, W. Schmidt Geo Widengren, I. Engnell.[78]

Ryckmans, el-Lât'ı; Lihyanî, Safaî ve Semud topluluklarına ait yazıtlardaki İlat ile aynı saymak eğilimini taşır. Bunun Palmir ve Nabat metinlerinde de geçtiğini söyler. Tanrı adıyla teşkîl olunan (theophore) isimlerin, güney Arabistan'da da el-Lât ibaresini doğruladığını ilâve eder.[79]

Batıda yapılmış olan bu çalışmalardan söz etmemizin sebebi, bizce çok önemli olan "başlangıçtaki tevhîd" hususunu desteklemeleri ve Allah ismi hakkında, eski kitaplarda rastlanmayan, muhtemel bazı yeni ufukları

---

76 *Revue Biblique*, s. 271, 67 (1960).
77 *Aynı eser*, s. 161.
78 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 34-35. Yazarın birçok referansı için oraya bk.
79 *Les Religions Arabes preislamiques*, s. 21-22; krş. Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 37, 57.

açmalarıdır. Yoksa yeni bir iştikak teklifi değildir. Hatta denilebilir ki, bu bilgiler, Allah lâfzının müştakk olmadığı görüşünü savunanları destekleyici niteliktedir. Bütün Samî kavimlerde görülen ortak El unsurunun etimolojisi de kesin değildir, birbirinden çok uzak tahmin ve tekliflerin konusudur.[80] Bunlarla, müslümanlar arasında yaygın şu gelenek arasında paralellik yok değildir: Buna göre müşrikler, putların isimlerini Allah'ın isimlerinden çıkarmışlardır. Allah adından el-Lât'ı, el-'Azîz' den el-'Uzzâ'yı, el-Mennân'dan Menât'ı. "يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ - Allah'ın isimlerinde ilhâda sapanlar"dan bahseden 7, 180 âyetinin tefsirinde, hemen bütün tefsirler İbn Abbâs, Mücâhid vb. gibi zatlardan bu bilgiyi naklederler.[81] Bu ortak El unsuru, Allah lâfzına "el-İlâh"tan daha ötelerde bir menşe' aramak gerektiğini, hülâsa ulûhiyyetin hakikati gibi, isminin de esrar hicaplarıyla örtülü olduğunu göstermektedir.

4. İlâh

Tanrı, ma'bûd anlamına gelen bu isim, ibâdet etmeyi ifade eden elehe ye'lehu veya tefa'ul şekli olan teellehe'den gelir.[82] Anlam bakımından ism-i mef'ul sayılır.

Kur'ân'da 96 yerde mücerret, 17 yerde ise çeşitli muttasıl zamirlere muzaf olarak gelir. İki defa tesniye, 33 defa da cemî durumundadır. Bu kökten hiç fiil gelmemiş olması dikkati çekiyor. İbâdet etme işi, özellikle A be de fiiliyle ifade edilmiş, ibâdetin özel durumları ise, yerine göre başka fiillerle açıklanmıştır. Marife olarak el-İlâh hiç vârid olmamıştır (bu durumun, Allah ismiyle olan ilgisi için, oraya bk.). Mücerret olarak kullanıldığında genellikle, Arapçadaki te'kîd ve hasr üslûplarından olan nefy-isbat cümlesi içinde yer alarak, Tanrının ancak Allah olduğunu gösterir (Lâ ilahe illâ Hû vb. ibarelerde olduğu gibi).

İlâh kelimesi aslında gerçek Tanrıya ait bir isim olmakla beraber, Arapçada genel anlamda tanrı için kullanılan cins ismi durumunda olduğundan, bâtıl tanrılar hakkında da kullanılır. Gerçek ilâh olmasa bile, çeşitli

---

[80] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 34.

[81] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/517; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/125; Yazır, *Hak Dini*, 3/2340.

[82] İsfahânî, *Müfredât*, s. 21; Cevherî, *es-Sıhâh*, İLH md., 6/2224.

kimseler tarafından tapınmaya konu edilmiş olan her varlık, bu kelime ile gösterilebilir. Buna rağmen Kur'ân'da ekseriya gerçek ilâh hakkında kullanılmış, bâtıl tanrılar için oldukça az vârid olmuştur. Allah, bu kelimeyi bâtıl tanrılar hakkında kullanırken, ya müşriklerden nakil ve hikâye ettiği sözlerde getirir veya bir zamirle onlara nisbet eder (İlâhları, ilâhlarınız, ilâhın vb.). "Allah'tan başka taptıkları tanrılar (âlihetü-hum), kendilerine fayda vermedi, ziyanlarını artırmaktan başka bir şeye yaramadı." (11, 101) âyetinde olduğu gibi. Müşriklerden nakil veya onlara izafe hallerinde bile, birçok müfessir, "sizin iddianıza göre tanrı olan", "tanrı olduğunu iddia ettiğiniz" gibi ibarelerin mukadder olduğunu düşünür. Gaye, o sahte tanrılara, Allah'ın bir hakîkat tanımadığını ortaya koymaktır.

Dikkati çeken bir durum da dua makamında, hiçbir yerde "İlâhî (Tanrım!)" yahut "İlâhenâ (Tanrımız!)" şeklinde münâdâ olarak gelmemesidir. Bu fonksiyonun münhasıran Rabb vasfıyla yapılması, anlamlıdır. Belki de Rabb vasfının taşıdığı İlâhî merhamet, muhabbet ve şefkat dolayısıyla, duaların o isimle yapılmasına bir teşvik ve irşad söz konusudur. Bununla beraber, İlâhî veya ilâhenâ yerine geçen "Allahumme (yâ Allah!)" tabiri[83] beş âyette vârid olmuştur (3, 26; 5, 114; 8, 32; 10, 10; 39, 46). Bunların üçünde duâ değil de, zikir vardır. Hz. İsâ'nın dilinden olan 5, 114'de Rabb vasfına mukarin olarak "Allahümme Rabbena" şeklindedir. Yalnız müşriklerin dilinden olan bir âyette (8, 32) duâ durumunda gözükmektedir.

5. el-Vekîl

Vekîl, ism-i mef'ul mânâsını taşıyan, fa'îl vezninden bir sıfattır. Allah'ın vasfı olarak: "Her şeyi tedbîr ve idare eden, gözeten, kendisinden hiçbir şeyin bilgisi gizli kalmayan, hiçbir şeyi korumak ve idare etmek Kendisine ağır gelmeyen." [84] "Yarattığı her şey üzerinde gözetici ve Hafîz (Emîn) olan, hepsinin rızıklarının ve idarelerinin Kendisine ait olduğu"[85]

[83] Ezherî, *Tehzîb*, 6/426.

[84] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4, 132 hk., 9/297. Ebû Ubeyde ise, kısaca "Hafız" ve "Muhît" olarak açıklar (*Mecaz*, 6, 102 hk., 1/203).

[85] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6, 102 hk., 12/13.

anlamına gelir. Bu vasıfta aslolan, kendisine bırakılan işte müstakil olmaktır. Müslümanların "Allah bize kâfidir. O, ne güzel Vekîl'dir." (3, 173 vb.) demeleri, bundan ileri gelir. "O ne güzel Vekîl'dir."in anlamı "İşlerimizin ne güzel kefîl ve idarecisidir." demektir.[86] Kur'ân'da "Şâhid" anlamına geldiği de görülür (12, 66; 28, 28) ki Taberî'den naklettiğimiz hafîz anlamına çok yakındır.

VKL kökü, nisbeten çok kullanılmıştır. Fiil olarak, yalnız iki yerde "vekîl kılmak" mânâsında tef'îl babından gelmiştir; fail –sarih veya takdirî olarak– Allah'tır (6, 89; 32, 11). Kırktan fazla geçen "tevekkül" şeklinin çekimlerinde ise fail her zaman insanlar, kendisine tevekkül edilen ise münhasıran Allah'tır. Tevekkülün hedefi yalnız Odur.

Vekîl vasfı, bir yandan Allah, öbür yandan insanlar hakkında kullanılmıştır. İnsanlar için olduğunda muhtevadan, "murakıb, bekçi" anlamlarına geldiği görülmektedir (39, 41; 10, 108). Dikkati çeken nokta şudur: İnsanlar hakkında daima menfi cümlelerde kullanılmıştır (6, 66, 107; 17, 68. 86; 25, 43). Yani vekillik vasfı insanlardan nefyolunmuşur. Dolayısıyla, bu vasfın insanlara hiç verilmediği söylenebilir. Meselâ, Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) hitaben: "Sen, onların üzerinde vekîl değilsin." (42, 6). "De ki: 'Ey insanlar! Rabbinizden size hakikat gelmiştir. Doğru yola giren, aneak kendisi için girmiş ve sapıtan da ancak kendi zararına olarak sapıtmıştır. Ben sizin üzerinizde vekîl değilim." (10, 108). Şu âyette ise şeklen değilse de, mânâ bakımından menfîdir: "İşte siz, dünya hayatında onları savunuyorsunuz. Ya kıyamet günü onları Allah'a karşı kim savunacak? Veya onlara kim vekil olacak?" (4, 109). Şu hâlde, bu vasıf yine insanlara verilmemiştir.

Vekîl ismi, 14 âyette Allah'ı tavsif eder (8 mekkî, 6 medenî âyette), [87] İlk olarak el-Müzzemmil sûresinde görünerek, vahyin bütün safhalarında tekerrür etmiştir. Dikkati çeken bir durum da şudur: Bu isim, her zaman tek başına gelmiş hiçbir yerde bir başka ilâhî isme bitişmemiştir.

[86] Beyhakî, *Esmâ*, s. 87'de el-Hattâbî'den. krş. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, VKL md., 11/734; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4/132 hk., 5/164.

[87] Mekkî âyetler: 73, 9; 11, 12; 17, 2.65; 12, 66; 102; 28, 28; 39, 62. Medenî âyetler: 3, 173; 4, 81. 132.171; 33, 3. 48.

6. Ehlu't-Takvâ ve Ehlul-Mağfire

el-Müddessir sûresinin son (56.) âyetinde, Allah, Kendisini böylece vasf etmektedir. "Azabından sakınılmaya ve Kendisine îman ve itaat olunmaya lâyık olduğu gibi, Kendisine îman ve itaat edeni bağışlamaya da lâyık olan." demektir.

Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, (hasen diyerek), el-Hâkim (sahih diyerek), Nesâî, İbn Mâce ve başkalarının Enes'den rivayetlerine göre Resûlullâh (Allah ona salât ve selâm etsin) bu âyeti okuduktan sonra demiştir ki: "Rabbiniz diyor ki: 'Ben ittika olunmaya lâyıkım, öyleyse Benimle beraber başka tanrı edinilmesin. Her kim Benden sakınır da, Benimle beraber başka tanrı tutmazsa, Ben onu mağfiret etmeye lâyık olanım."[88] Hadiste vârid olan bu açıklama, daha fazlasına ihtiyaç bırakmamıştır.

Bu vasıf, yalnız bu âyette gelmiştir.

7. er-Rahmân, er-Rahîm, Zû'r-rahme, Hayru'r-râhimîn, Erhamu'r-râhimîn, Zû rahme Vâsi'ah

Rahmân ve Rahîm, ism-i faile mülhak olan mübalağa binalarından fa'lân ve fa'îl vezninde, rahmet kökünden gelen iki sıfattır.[89] Genel olarak kabul edildiğine göre Rahmân, rahmetin daha ileri bir derecesini ifade eder.[90] Bazılarına göre fa'lân vezni, fiilin çok olduğuna ve tekerrür ettiğine, fa'îl vezni ise fiilin sabit ve yerleşik olduğuna delâlet eder.[91] Rahmet kelimesi dilde, kısaca "rikkat(yufkalık) ve ihsan" anlamına gelir.[92] el-Hattabî'nin (ö. 388/998) tarifine göre, Allah'ın sıfatı olarak er-Rahmân: "Bütün mahlûklara rızıkları, yaşama vesileleri ve her türlü faydaları hususunda rahmeti yayılmış olan rahmet sahibi demektir. Rahmeti, mü'min olsun kâfir olsun, iyi

88 Tirmizî, *Tefsîr*, 74. süre tefsirinde; İbn Mâce, hadis no: 4299; *Tefsiru'n-Nesâî*, 5/110a, (İstanbul Üniv. Ktp. Arapça yazmalar kısmı. No: 3257); el-Müstedrek, 2/508; Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, 18/....

89 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/59.

90 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/126-127; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/35.

91 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/61'de el-Cuveynî'den (ö. 478/10S5) naklen.

92 İsfahânî, *Müfredât*, s. 191.

olsun kötü olsun herkese şâmil olandır."[93] er-Rahîm de, aşağı yukarı aynı anlamı ifade eder. Fakat bu iki sıfat arasında, birtakım ince farklar vardır. Allah, Kendisini bir arada andığı bu iki isimle tavsif ettiğine göre, bunlar arasında fark olması gereklidir. Birçok âlim, bu farkları göstermek için, büyük gayret sarfetmiştir. İkisi arasındaki ince farkların ayrıntılarını, onların verdikleri bilgilere havale edip,[94] sadece Kur'ân'ın kullanışındaki farkları ortaya koymaya çalışacağız. İşaret edelim ki, bazı durumlarda yapılan ayırımlar, temellerini lisandan çok, zevk ve ıstılahta bulmaktadır. Bu iki ismin Kur'ân'daki kullanılışları şu farkları gösterir:

er-Rahmân "sıfât-ı gâlibe"den olarak, ulûhiyyetin ikinci bir ismi durumunda kullanılmıştır. Geçtiği yerlerin ekserisinde böyledir. Sıfat olarak geldiği yerler oldukça azdır. er-Rahîm ise, mevsufsuz olarak hiç kullanılmamıştır; geçtiği her yerde (36, 5; 26, 217 istisna edilirse), Allah ismini tavsif etmiştir.

er-Rahmân her zaman elif-lâmlı geldiği halde, Rahîm birçok defa eliflâmsız da gelmiştir.

Arapçada olduğu gibi[95] Kur'ân-ı Kerîm'de de er-Rahmân insanlar hakkında hiç kullanılmamış, münhasıran Allah'ın sıfatı olmuştur. Rahîm ise, bir âyette (9, 128) Hz. Muhammed'i (sallallahu aleyhi ve sellem) tavsif etmiştir.

er-Rahmân ismi, harf-i cerr ile ta'diye etmez, fiil ameli yapmaz, Rahîm ismi için durum böyle değildir. Harf-i cerr ile te'addi ve rahmete konu teşkil eden şeye taallûk eder. إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (Şüphesiz ki O, esasen mü'minlere karşı Rahîm'dir)" (17, 66); وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (O, esasen mü'minlere karşı Rahîm'dir)" (33, 43) vb. âyetlerde bu durum görülmektedir. Hâlbuki hiçbir

---

93 Beyhakî, *Esmâ*, s. 52. el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) çok keskin "Kelâmî" çizgilerle tarifine göre: "er-Rahmân, engelleri gideren (muzîh li'l-'ilel)dir. Allah cin ve insten, Kendisine kulluk etmelerini isteyince (...) onlara kulluğun çeşitli vecihlerini tanıttı, şart ve sınırlarını açıkladı. Onlar için hisler, idrâkler, kuvveler, organlar yarattı; onlara hitap etti ve onları mükellef kıldı, (âhiret hakkında) müjdeledi veya sakındırdı (...) böylece engeller kalkmış oldu, asîlerin ve kusurluların bahaneleri de düşmüş oldu." (Beyhakî, *Esmâ*, s. 49-50)

94 Hemen her tefsirin baş kısmında. Besmelenin açıklanması sırasında, bu ince farklara az veya çok yer verilir, özellikle şunları belirtmekle yetinelim: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/126-134; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/58-63; Yazır, *Hak Dini*, 1/33-37.

95 Müseylime hakkında bir şiirde "mâ zilte Rahmâna" denilmiş olması istisnadır. Ona yaltaklanan birinin nitelemesinden ibarettir. Kaldı ki, ıtlak ifade eden elif lam ile getirilmemiştir.

yerde "Rahmânun bihim (onlara karşı Rahmân'dır)" gibi bir ifade görülmez. Bu istimale ve Arapçada fa'lân vezninin umumî delâletine (bu vezin normal olarak lâzım fiilden bina edilip, başkasına taaddi etmez) dayanarak, er-Rahmân isminden "rahmetle mevsûf olan", er-Rahîm isminden ise "rahmetiyle merhamet edici olan" mânâsı bulunabilir. İbn Abbâs'tan gelen bir rivayet bu fikri destekler mahiyettedir: "er-Rahmân refîk olan, er-Rahîm ise mahlûklarını rızıklandırmakla şefkatini gösterendir."[96]

Rahmân isminin de Rahîm gibi, rahmetten müştakk olduğunda sahabe devrinden beri ittifak vardır.[97] Rahmân kelimesinin Arapça olması için bütün şartlar (fiil, çok sayıda isim ve masdar şekli, Cahiliye devrinin kullanışı gibi) mevcuttur. Buna rağmen, eski zamandan beri, Rahmân'ın Arapça asıllı olmadığını ileri süren kimseler bulunmuştur. el-Halîl'in (ö. 175/971) talebesi olan el-Leys, Ebû Ubeyde (ö. 210/825), ez-Zeccâc (ö. 311/923) gibi en eski dilciler, bu iki sıfatın da rahmetten müştakk olduğunu söylemişlerdir. Yalnız el-Münzirî, şair Cerîr'in[98] bir şiirindeki kullanışına dayanarak, Rahmân kelimesinin İbranice asıllı olduğunu iddia eder.[99] Böyle bir fikrin ileri sürülmesine şu iki sebep düşünülebilir:

Bir âyette:. وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا "Onlara: er-Rahmân'a secdeye varın" dendiği zaman 'er-Rahmân da nedir? Senin emretmenle mi secdeye varacağız?' derler. Bu, onların nefretini artırır." (25, 60). Hudeybiye mütârekesi sırasında Kureyşliler, şartnamenin başına "Bi'smi'llâhir'r-rahmâni'r-rahîm" yazılmasına itiraz etmişler, onların delegesi Süheyl "er-Rahmân'ı tanımıyorum." demişti;[100]

İbranî, Aramî, Süryanî gibi öteki Sâmi dillerde bu kelimenin bulunduğu görülmüştür. Büyük bir ihtimalle, bu iki tezahürü yanlış değerlendiren birkaç kişi, değişik bir teklifte bulunmak hevesiyle, Rahmân isminin Arapça asıllı olmadığını ileri sürmüşlerdir.

---

96 Ezherî, *Tehzîb*, 5/50; krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/161; *Tefsîrul-Menâr*, 1/48.

97 Beyhakî, *Esmâ*, s. 50'de el-Hattâbî'den.

98 Emeviler devrinin şairi Cerîr olmalı.

99 Ezherî, *Tehzîb*, 5/49-50.

100 Buhârî, *Şurut*, 9, 3/181; *Vekâle*, 2, 3/60'da ise Buhârî, Abdurrahmân b. Avf'ın, bu islâmî ismine karşı şirk taassubunu gösteren bir hadise nakleder. Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde "Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm'i tanımıyorum" şeklindedir ki, İslâm'ın sembolüne itiraz edildiğini gösterir (*Müsned*, 4/86). Ayrıca bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 2/317.

Birinci şıkkı değerlendirmeye çalışalım: Ne âyet, ne de Hudeybiye olayı, müşriklerin Rahmân isminin mânâsını bilmediklerini göstermez. Onların Rahmân'a karşı çıkmaları, savaştıkları İslâm dininin, Allah'ı birçok isimler meyanında bu isimle tavsif etmesiydi; bilhassa Besmele ile, bu ismin İslâm'ın sembolü olmasıydı. Onların, aslında Allah'ın rahmetle mevsuf olmasına da bir itirazları yoktu. Mesele, Rahmân isminin İslâm için bir alâmet değeri taşımasıydı. Çok eskilerden günümüze kadar, insanlar arasında benzeri direnişler olagelmektedir. Eskiden bir misâl verelim: Ba'al, Rabb anlamında olarak Eski Ahid'de yer alan Tanrı isimlerinden biridir.[101] İsrail oğulları, Ken'ân diyarına geldiklerinde, Ken'ânlılar da tanrılarını Ba'al diye adlandırıyorlardı. Bir müddet sonra Ba'al şeklinde Tanrılığı adlandırma tamamen putperestlik alâmeti sayılmış ve İsrail oğulları tarafından kullanılması şiddetle yasaklanmıştır. Ba'al'e karşı hücumun en çarpıcı tezahürü Eski Ahid'in meşhur "Karmel" sahnesinde ayrıntılı olarak görülür.[102] Yahova adı, Ba'al adını ortadan siler. Oysa Ba'al pekâlâ İbranice bir kelime ve üstelik Tanrının vasıflarından biri idi. Reformcu Luther kitaplarında "Ben Allah'ın düşmanıyım." der. Hâlbuki "Allah", kendisinin de inandığı ulûhiyyetin, bir başka dindeki (İslâm'daki) adı idi. Kendisi İslâm'a olan düşmanlığını böylece ifade ediyordu. Kur'ân'ı batı dillerine tercüme eden garplılar, "Allah" ismini o dillerde ulûhiyyete işaret eden kelimeyi kullanarak değil, Arapçasıyla yazarlar. Gaye, yabancılığını, hâşâ "şirk tanrısı" olduğunu ihsas ettirmektir. D. Masson'un Fransızca Kur'ân tercümesinde (1960'larda) ilk defa olarak, Allah ismini Fransızcası olan "Dieu" ile çevirmesi, bir "hâdise" sayılmıştır.[103]

Demek ki, Mekkelilerin Rahmân ismi karşısında direnmeleri, onun Arapça olmadığını göstermez. Taberî bu yanlış düşünceye saplananlar hakkında çok ağır bir ifade kullanır: "25, 60 âyetine dayanarak bir ahmak, Arapların "Rahmân"ı bilmediklerini, bunun dillerinde olmadığını iddia

---

[101] Van Imschoot, 1/24-25; Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 44-46; Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, 109-110.

[102] *Kitab-ı Mukaddes*, I. Krallar, 18, 21-46.

[103] (Hey'et), *Les Musulmans*, s. 16-17. Hatta Türkiye'de bazı çevrelerin Türkçe olan "Tanrı" ismini, "Allah" yerine kullanmamak şeklinde tecelli eden kuvvetli direnişleri de, üzerinde bulunduğumuz konu ile yakından ilgilidir.

etti. Ona göre, şirk ehli, doğruluğunu bildiği şeyi inkâr etmezmiş sanki! Bu adam Allah'ın Kitabındaki şu âyeti okumamış mıdır nedir?

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

"Kendilerine Kitap verdiğimiz kimseler, oğullarını tanıdıkları gibi onu (Hz. Muhammed'i) tanırlar." (2, 146)"[104] Taberî, onların Peygamberimiz Hz. Muhammed'i (sallallahu aleyhi ve sellem) böylesine tanıdıkları hâlde inkâr edip yalanladıklarını bildirir, sonra eski Arap şiirinde Rahmân isminin kullanılışlarına dair örnekler verir.

İkinci şık olan, öteki Samî dillerde Rahmân lâfzının bulunmasına gelince, "Allah" ismini görürken söylediğimiz gibi, aynı dil ailesine mensup lisanlarda benzer lâfızların bulunmasından tabiî bir şey olamaz. Çoğu zaman, hangisinin hangisinden aldığı bilinemez. Arapçadan öbürlerine geçtiğini söylemek de, en az aynı derecede geçerlidir. Esasen böyle bir şeyi aramak da yersizdir. Böyle durumlarda şöyle düşünmek daha makûl ve verimli olmaz mı: Değişik yerlerde rastlanan bu tezahür, aynı köke dayanan bu kavimlerin ortak gelenekleri olamaz mı? Hz. İbrahim'den, hiç mi ortak şey kalmayacak? Önemli olan şu kesin gerçektir:

1– Rahmân ismi her yönüyle Arapça bir kelimedir.

2– Kur'ân vahyinden çok önce bu isim Arapçada mevcut idi.

Yabancı asıl meselesi, bin küsur yıl öncesinde kalsaydı, sınırlı çerçevemiz içinde konuya, bu kadarcık yer vermek bile zâid olurdu. Son zamanlarda bu iddia eskisinden çok daha fazla pelesenk edilmektedir.[105] İslâmiyet hakkında şüpheler uyandırmaya basamak yapılmasa, yine de üzerinde durmaya değmezdi. Bazı garplı yazarlar ise, konuyu sadece yakın dillerle ortak bir lâfız meselesinden de öteye götürerek, Kur'ân'ın bu ismi kullanmasından birtakım sonuçlar çıkarmak istemektedirler. Buna, az

---

104 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/131.

105 Bu iddiada olanlardan bazıları: Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 6; Ryckmans, *Les Religions*, s. 47; Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, s. 362'de "Blachère ve bazı müsteşriklere" bu iddiayı nisbet eder, kendisi de benimser; Macdonald, *İslâm Ansiklopedisi*, "Allah" md, 1/364b (Mordtmann ve Müller, WZKM, 10/285 vd. referans vererek); Moubarac, "*Les noms, titres, et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*", Le Muséon, 67 (1954), s. 103 ve çeşitli yerler; Gardet, *Encyclopedie de l'Islam*, yeni neşir, "Allah" md., 1/418a'da bir ihtimal olarak bahseder; Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, 5/145, 155; 6/188-189 referans verdiği müsteşriklerden.

sonra temas edeceğiz. Şimdi Kur'ân'ın genel olarak rahmet maddesini, özel olarak da Rahmân ismini kullanışına dair bilgi verelim.

R H M kökü, çeşitli çekimleriyle fiil olarak 30 kadar yerde gelmiştir. Fiil şeklinde kullanıldığı her yerde fail, sarih veya takdirî olarak Allah'tır. İnsanların, fail olduğu görülmez. İsim şekli "rahme", 100'den fazla yerde, mücerret veya muzaf olarak, hep Allah ile alâkalıdır. "Merhame" masdarı ise yalnız bir âyette ve insanlar arasındaki münasebet için kullanılmıştır (90, 17).[106] Yine aynı anlama gelen "ruhm" masdarı da yalnız bir âyette (18, 81) ve insanların biribirine olan merhameti hakkında vârid olmuştur. Aynı kökten olan "rahim" ise hep cemi olan "erhâm" şekliyle on küsur âyette görünür. Sıfat olarak ise er-Rahmân, Rahim ve ism-i tafdîl şekli Erhâm zikrolunmuştur. Bu kök normal olarak şefkat etmek, merhamet etmek anlamına kullanılır. Hatta fiil şekilleri, hemen her zaman bu anlamdadır (7, 23; 12, 53; 11, 43 vb.). Hülâsa, Allah "كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ rahmet etmeyi, Kendisine ilke edinmiştir." (6, 12). İsim olarak ise: Kur'ân-ı Kerîm (12, 111; 16, 89 vb.); dünyevî nimet ve ihsan (11, 9; 30, 33) ve bu cümleden olarak yağmur (7, 57 vb.); nübüvvet gibi manevî nimet (11, 28; 18, 65; 41, 50); uhrevî ecir ve sevap (57, 28 vb.) gibi anlamlarda kullanılmıştır. er-Rahmân ismine gelince;

1– Rahmân ismi ise, Kur'ânda 57 defa zikrolunmuştur. Daima eliflâmlı olarak gelmiş, ekseriya ulûhiyyetin özel ismi durumunda kullanılmıştır. Buna mukabil gramer yönünden tâbi' (sıfat) olarak geçtiği yerler, büsbütün istisna sayılmaz. Şu altı âyette tâbi'dir: 1, 1.3; 2, 163; 27, 30; 78, 37; 59, 22.

2– İslâmî geleneğin sıralamasına göre, vahyin bütün safhalarında vârid olmuştur (her sûreden bir âyet olup olmadığı konusunda farklı görüşler olan Besmele hariç tutulmak üzere).[107]

3– er-Rahmân isminin geçtiği bütün yerler bu vasfın taşıdığı rahmet ve ihsan anlamlarına uygundur. Bunların hepsini ele alarak, bu uygunluğu

---

[106] Anlaşılan, normal olarak dilimizde "rahmet"i Allah, "merhamet"i ise insanlar hakkında kullanmak tesadüfi değildir.

[107] Sırasıyla bu ismin geçtiği âyetleri bildirelim: 1, 1.3; 55, 1; 50, 33; 36, 11.15.23. 52; 25, 26. 59. 60. 63; 19, 18. 26. 44. 45. 58. 61. 69. 75. 78. 85. 87. 88. 91. 92. 93. 96; 20, 5. 90. 108. 109; 26, 5;27, 30; 17, 110; 43, 17. 19. 20. 33. 36. 45. 81; 13, 30; 21. 26. 36, 42. 112, 67, 3. 19–20. 29; 78, 37; Medine devri: 2, 163; 59, 22

göstermek, işi uzatmak olacaktır.[108] Bu konuyu tefsirlere havale ederek sadece bu münasebetin gizli göründüğü birkaç âyeti ele alalım:

قُلْ مَنْ يَكْلَؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ. (21.42)

İbn Kesîr (ö. 774/1373): "Sonra Allah Teâlâ, kulları üzerinde, gece gündüz kendilerini korumak, uyumayan gözü ile gözetip himaye etmek şeklinde olan nimetlerini anarak böyle buyurdu: 'Gece gündüz o Rahmân'a bedel. Ondan başka sizi kim himaye eder?' Burada 'min' harfine 'gayr" anlamı vermesi hakkında, şiirle istişhad eder.[109] Âyetin son kısmı için ise şöyle der: "Onlar Allah'ın, üzerlerindeki nimetlerini ve kendilerine olan ihsanını İtiraf etmezler, aksine âyetlerinden ve nimetlerinden yüz çevirirler." Âlûsî ise bu âyet hakkında; "min" harfindeki "gayr" anlamını göz önüne almaksızın şöyle diyor: "Allah Teâlâ'nın kendilerini bürüyen nimetleri sebebiyle aldanmamalarına tembih için Resûlüne, onların başlarına vururcasına bunu sormasını emrediyor. Rahmâniyet unvanını getirmesi, ancak O'nun rahmetiyle korunduklarına dikkati çekmek içindir. (...) Yahut rahmeti galip olan Rahmân'in bile azaplandırmasına müstahak olduklarından dolayı, onların çok habis olduklarına delâlet eder."[110]

Hz. İbrahim'in, babasına şöyle dediği bildirilir: يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا - "Babacığım, Rahmân'dan sana azap dokunacağından korkuyorum. (19, 45). Kur'ân'ın tavsifiyle إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ "çok içli, yumuşak huylu, kendini Allah'a vermiş" (11, 75), şirkinden vazgeçmeyeceğini ve kendisini taşlayacağını bildiren babasına karşı yine de son söz olarak: "Selâmetle, senin için Rabbim'den (hidâyet ve) bağışlanmanı isteyeceğim" (19, 47) diyecek olan nezâket ve merhamet timsali Hz. İbrahim, küfür ve şirk yolunu bırakması için babasına, ele aldığımız âyetteki üslûp içinde öğüt veriyor. Böylesine nazik bir zat, gayesi irşad ve muhatabı da babası olunca, hâliyle ağzından çıkacak her söz, –İlâhî tevcihe

---

[108] Bu uygunluk bu İsim üzerinde en çok durmuş olan Jomier tarafından da kabul edilmektedir (Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, s. 364).

[109] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/338. Eserin muhakkikleri notta, şairin râcîz Ebû Nuhayle Ya'mur olup, beytin şu eserlerde geçtiğini bildirirler: *eş-Şi'r va'ş-şu'arâ'*, 602; el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab*, 286; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, FSTK md., *Muğnî'l-Lebîb*, 355. (bk. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/131)

[110] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/51.

mazhar olmuş olarak– “boğazın dokuz boğumundan geçmiş”, bir söz olacaktır. Bunun böyle olduğunu, âyetin her unsuru göstermektedir:

“Babacığım” hitabı, sırf hürmet ve nezâkettir. “Havf”, Arapçada “sanılan veya bilinen bir belirtiden ileri gelerek kötü bir durumun tahmin edilmesidir”,[111] dolayısıyla korkuya konu olan şey, kesin değildir.[112] “Mess” Arapçada, bizdeki “dokunma” ile ifade olunduğu gibi azıcık olan değinmeyi bildirir. “Azâb”, aslında Arapçada temsîl, nekâl, ‘ikâb vb. acı çektirme şekilleri içinde hafif bir dereceyi gösterir.[113] Sonundaki tenvîn, böyle yerlerde “taklîl” yani küçültme ifade eder.[114] er-Rahmân ise, Allah’ın isim derecesine çıkmış, merhametinin çokluğunu ifade eden sıfatıdır. Şu halde her kelime, inzâr görevini en şefkatli bir şekilde yerine getirmek gayesiyle seçilmiştir. İşte Rahmân ismi de, bundan ötürü burada çok uygun düşmektedir. Buna göre toparlarsak, şöyle bir meal verilebilir: “Babacığım, korkarım ki, O sonsuz merhamet sahibinden bile sana azıcık bir acı dokunsun” (vallahu a’lem).

أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لاَ تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلاَ يُنْقِذُونِ. “O’nu bırakıp da tanrılar edinir miyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek isterse, o tanrıların şefaati bana fayda vermez, beni kurtaramazlar.” (36, 23). Bunun için de denebilir ki: Allah aslında geniş mânâda rahmet sahibidir, zarar vermek istemez. (“in” şart edatının Arapçada –“iza” şart edatının tahakkuk ifade etmesine karşılık– “teşkîk” ifâde ettiğini hatırlayalım. و إذا أرَادَ اللّٰهُ (...) vârid olduğu halde, “izâ” er-Rahmân ile hiç zikredilmemiştir. Ama buna rağmen bana bir zarar vermek isterse, bana o tanrıların bir faydası olabilir mi? mânâsını ifade eder.– bana bir zarar vermek isterse, bana o tanrıların bir faydası olabilir mi? mânâsını ifade eder.

Şu hâlde, Rahmân sıfatının, en ilgisiz sanılabileceği yerlerde bile dikkat olunursa uygunluk bulunduğu görülebilir.

4– Kur’ân Allah’ı Rahmân ismiyle andığı sırada, Allah lâfz-ı celâlini bir tarafa bırakmış değildir. Her iki isim bir arada, hatta bazen aynı âyette

---

[111] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 191.

[112] Âlûsî, *Rûhu’l-Me'ânî*, 16/97.

[113] krş. İsfahânî, *Müfredât*, s. 327; Âlûsî, *Rûhu’l-Me'ânî*, 1/137. Azabın aslı, azb yani men’dir (Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, AZB md., T, 370).

[114] Âlûsî, *Rûhu’l-Me'ânî*, 16/98.

yer almışlardır. Bu önemli noktayı iyice hatırda tutmak gerekir. Muselâ: أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا "İşte onlar Allah'ın nimetine erdirdiği kimselerdir (...) kendilerine Rahmân'ın âyetleri okunduğu zaman, ağlayarak secdeye kapanırlardı." (19, 58). 27, 30'da da, bu iki isim aynı âyette yer almıştır. Aynı kelâmın devam ettiği 67, 28-29'da; 13, 30-31'de; 25, 63-68'de; 2, 163. 164. 165'de birlikte kullanılmıştır. Dahası var: İslâmî geleneğe göre el-Fâtiha sûresi 5. sıradadır. Bu sûrede "er-Rahmân" tâbi'(sıfat) olarak Allah'ı tavsif etmektedir (1, 2-3). Şu halde, Allah, Kendisini bu isimle ilk defa adlandırdığında, sıfat durumunda getirmiş, en zahir olan bu sıfatını, –artık kime delâlet ettiği bilindiği için– sonra mevsufsuz olarak, özel isim durumunda irad etmiştir. Sıfat olarak geldiği (1. maddede bildirdiğimiz 6 âyet) yerler, sırasıyla 5, 48, 80, 87 ve 101'inci sıradadırlar. Buna bakarak, tâli derecede olarak diyebiliriz ki, muayyen fasılalarla Rahmân'ın, Allah'ın sıfatı olduğu hatırlatılmak istenmiştir.

– Kur'ân'da özel isim durumunda kullanılan tek vasıf Rahmân değildir. Mevsuflarının Allah olduğu bilindiği için, şu vasıflar da, gramer yönünden özel isim değerini kazanmışlardır: Rabbu'l-'âlemîn (56, 80; 10, 37; 2, 131 vb. ki bu vasıf 27 âyette bu durumda vârid olmuştur. Nadiren tâbi' (sıfat) veya haber müsned (yüklem) durumundadır); el-Azîzu'r-Rahîm (36, 5; 26, 217); el-'Azîzu'l-Gaffâr (40, 42); Gâfûrin Rahîm (41, 32); el-Hayyu'l-Kayyûm (20, 111); 'Âlimu'l-gaybi ve'ş-şehâde (9, 94. 105; 62, 8); Hakîmin Habîr (11, 1); Habîr (35, 14) gibi birçok isim böyledir.

– Aynı fiil, meselâ "Arş üzerine istiva" fiili, bir âyette "er-Rahmân"a (20, 5), başka âyette ise Allah'a (10, 3) izafe edilmiştir. Bunun başka örnekleri de verilebilir. Bu da gösteriyor ki, fail aynıdır.

– Rabb vasfını ele alırken şunu anlatmak istemiştik: Kur'ân, bu vasfı çok değişik şekillerde kullanarak, "Allah"ın nasıl bir Tanrı olduğunu iyice anlatmak istedi. Aynı şey Rahmân ismi için de söylenebilir. Allah böylesine muhtevalı bir isme sahip olduğunu bildirmekle ulûhiyyetin en bariz bir sıfatını göstermiştir. Bunu zihinlere iyice yerleştirmek için önceleri, bu ismi daha çok ihtiva eden âyetler gönderilmiştir. Sonraları, arada bir hatırlatılmıştır.

– Ulûhiyyeti bazen en meşhur ve özel ismi olan Allah, bazen en vazıh vasıflarını gösteren Rabb, Rahmân, Rabbu'l-âlemîn vb. isimleriyle tanıtmak (hem de mânâ bakımından tam yerlerini bulmak üzere), belagati belli başlı özelliği olan Kitab için neden bir güzellik olmasın? Üslûp tenevvüü, edebî zevkin her zaman aradığı bir hususiyet olmamış mıdır?

– Rahmân ismini, sadece "ikinci Mekke devresine" ait olduğu iddia ediliyor. Tutalım ki doğru olsun. Biz Kur'ân'da, belirli devrelere ait tenzillerde, başka muayyen birçok esmâ-i hüsnânın da olduğunu söyleyebiliriz. Bundan da sakîm teolojik delâletler mi çıkarmak gerekecektir? Meselâ "Rabbü's-semâvâti ve'l-ard" vasfı, İslâmî geleneğe göre yalnız Mekke devri ortalarında görünüyor. Tevvâb, Afuvv gibi isimler yalnız medeni sûrelerde ortaya çıkıyor vb.

– Genel olarak, hadîslerde ulûhiyyetin özel ismi "Allah"tır. Yeterli bir araştırma yapmamış olduğumuz halde şu durumu görüyoruz. Rahmân ve Rabb isimleri, "sıfât-ı galibe" babından, özel isim durumunda kullanılmıştır. Bu, muhtemelen, Kur'ân'ın bu iki vasıf üzerine fazla ağırlık vermesi ve Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) tervîci ile olmuştur. O zamandan beri, müslümanlar arasında bu durum süregelmiştir. [115]

– Kur'ân, Allah'ın isimlerini birbiriyle mücadele ettirmemek için, bu isim münakaşasının önüne geçmek için sarahat ihtiva etmektedir. لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى "En güzel isimler O'nundur." (20, 8). قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً "İster Allah diye çağırın, ister Rahmân diye. Hangisini derseniz, en güzel isimler O'nundur" (17, 110). Rahmân isminin Kur'ân'da kullanılışı ile ilgili olarak söyleyeceğimiz bu belli başlı hususları gördükten sonra, bir kısım müsteşriklerin aynı konu hakkında ileri sürdükleri iddialara geçelim.

H. Grime ve Th. Nöldeke'den beri iddia edildiğine göre, Rahmân ismi münhasıran "2. Mekke devresi" sûrelerinde geçer.[116] Böyle bir hususiyet farz edince, bazı sûrelerin kronolojik sıralamasında, bu ismi kıstas

[115] Rahmân isminin hadislerde bu şekilde kullanılışları için: Buhârî, *Tevhîd*, 1; Ebû Dâvûd, *Zekât*, 45; Dârimî, *Fadâ'ilu'l-Kur'ân*, 1.5.

[116] Nöldeke, bu devreye koyduğu 21 adet sûreyi, 616-619 seneleri arasına yerleştirir. Blachère, çok az bir farkla aynı işi tekrar eder (2/131 vd.). Bu sûreler şunlardır: 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18'nci sûreler.

olarak kullanmışlardır. Daha önce veya daha sonraki bir safhada yer alacağını düşündükleri bazı sûreleri, sırf er-Rahmân ismini ihtiva etmesi sebebiyle, "İkinci devreye" yerleştirdikleri de olmuştur.[117] Bunu "muhkem kaziyye" sayan bazıları, artık birtakım sonuçlar çıkarmaya başlarlar. Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) "te'sîs ettiği dinin Tanrısını ta'yîn etmekte tereddütler geçirdiği"ni[118] bile söylemeye cür'et edenler oldu. Çağdaş bir Kilise mensubu (dominiken) müsteşrik, Jomier, er-Rahmân isminin Kur'ân'da kullanılışına dair yayınladığı 21 sayfalık uzunca bir makalesinde, bu isim etrafında yapılan spekülasyonların semeresini devşirmeye yeltendi.[119]

Yazar, dayandığı bir kısım verilerin esassızlığının farkında bulunduğundan olmalı, arada bir ihtiyatlı hareket ettiği intibaını veren ifadeler kullanır. Buna rağmen "sadece teklîf sahasında kalmak üzere"[120] ortaya attığı hipotezlerle, makalenin götürmek istediği genel hava şudur: Arabistan'da İslâm'dan önce Tanrıyı Rahmân diye adlandıran bir mezhep bulunmalı ve bu mezhep, Hıristiyanlıkla ilgili olmalıdır. Böyle olduğu, Kur'ân'ın hıristiyan geleneğine ait bazı kavramları, Rahmân ismine bağlamasından anlaşılmaktadır. Bu intibaı verdirirken, öne sürdüğü mülâhazalara temas etmeden önce, bu müsteşriklerin tutuldukları bu kronik durumun, menşei hakkındaki fikrimizi söylemek isteriz. Kur'ân'da farklı Allah adlarının, ayrı ayrı mütalâa olunup, bunlardan bazı sonuçlar çıkarma asırlık hevesi nereden gelmiş olabilir?

---

[117] Bu iddiada olanların bazıları için bk.: Blachère, 3/713, n.29; Aynı Müellif, 2/352'de yalnız iki istisna kabul ederse de, büyük ihtimalle onların da, ikinci devrede olması gerektiğini söyler; Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 7; Buhl'un bu fikri hk. bk. Blachère, 1 (Inrtoduction), s. 255'de *Encyclopedie de l'Islam*, 2/1137b'den naklen; Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, s. 364, 378 (bu ismin varlığını 2. Mekke devresinin işareti saymak fikrini genel olarak müsteşriklere nisbet ederek); Chelhod, *sur l'Emploi du mot RABB*, s. 165; Grimme'in aynı fikri için bk. Chelhod, s. 167. krş. Gardet, *Encyclopedie de l'Islam*, yeni neşir, "Allah" md., 1/418b. R. Caspar, nakil müsadesi vermediği bir eserinde, bu sınıflamayı uygularsa da, bir başka makalesinde, ve 3. Mekke devresine konulan sûrelerin "Çok tahminî ve tesadüfi" olduğunu söyler ("*La foi selon le Coran*", Proche-Orient Chretien, 18 (1968), s. 20-21, n.10). Buna rağmen "âdet-i belde"den kurtulamayarak: "Kur'ân'ın Tanrısı Kendisini, 1. Mekke devresinde Rabb, 2. Mekke –devresinde Rahmân, 3. Mekke ve Medine devrelerinde Allah diye isimlendirir" der (s. 23).

[118] J. A. Jacobey, *Asma Ullah el Hosna*, s. 535.

[119] Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, 2/361-381.

[120] Aynı makale, s. 370.

Şahsî düşüncemize göre bu, garptaki *Kitab-ı Mukaddes* tenkitleriyle çok yakından ilgilidir. İddiamızla ilgili olduğu kadarıyla, kısaca şunları söyleyelim: Hıristiyan geleneği, İsrail oğullarına ait kutsal kitapların, tamamen ilâhi vahiy eseri olduğuna inanıyordu. İlk defa 16. milâdî asırda bir zat (Carlstadt), Hz. Mûsa'nın nasıl olup da, kendisinin öldüğünü bildireceği (Tesniye, 34, 5-12) suâlini sormaya cesaret etti. R. Simon, "Histoire critique du Vieux Testament" (1678) adlı eserinde Tevrat'taki anlamsız tekrarlar, kronolojik müşkilâtlar, kıssalardaki tutarsızlıklar üzerinde durdu. J. Astruc 1753'de yayınladığı bir eserinde (Conjoctures sur...), kaynakların çokluğu üzerinde durduğunu açıklamak cesaretini gösterdi: Tekvîn kitabında Tanrı bazen Yahova bazen Elohîm diye anılıyordu. Öyleyse Tekvîn kitabında, mezc edilmiş iki kaynak olmalıydı. 18. asrın sonuna kadar süren çalışmalar (Eichhorn, Ilgen vb.), bu tezi destekledi ve daha geniş bir alana uyguladı. Devam eden birçok çalışma sonucunda 1845'de artık şu duruma kesin gözüyle bakılıyordu:

1- Yahova'yı zikreden (Yahvist) doküman, M.Ö. 9. asırda Yehuda bölgesinde yazılmıştır.

2- Elohîm'i zikreden (Elohist), birinciye göre daha yakın bir zamanda İsrail ülkesinde kaleme alınmıştır.

3- Tesniye kitabı M.Ö. 7 veya 8. asırda yazılmıştır.

4- Code sacerdotal (mukaddes tarih, dinî kaide ve merasimler) kısmı ise sürgün devresinde veya ondan sonra yani M.Ö. 6. asra aittir.

Daha sonra, bu kesin dört sınıfı alt bölümlere ve kaynaklara ayırma işleri yapılmıştır vs. Bugün dinî makamlar bile artık, şimdiki Tevrat'ı "bizzat Hz. Mûsa'nın eliyle yazdığı" Kitap olarak anlatmamaktadırlar. Zira yaratış, Kâin (Kâbil)'in soyu, tufan, Hz. Yusuf'un başından geçenler, aynı şahıs hakkında değişik isimler, önemli hadiselerin farklı anlatılışları ortaya çıkmıştır. Bunların, bu gelenekleri kaydeden bazı "redaktörlerin" kaleminden çıktığı kabul edilmektedir.[121] Unutmayalım ki, Eski Ahid

[121] Verdiğimiz bu kısa bilgi "mütearife" halindedir. Dinî makamların tasvibine mazhar olmuş, ansiklopedik bilgiler haline gelmiştir. Mesela bk. Robert ve Feuillet, *Introduction â la Bible*, 1/281-342; Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 330-331, "Elohiste" md.; "Pentateuque" md., s. 920-923 vs.

tenkitlerinde önemli rolleri olan Th. Nöldeke, J. Wellhausen gibi şahıslar, Kur'ân araştırmalarına da girişmişlerdir. Blachère, er-Rahmân sûresinin tercümesinde, Wellhausen'in bir pasaj hakkında iki ayrı gelenek bulduğundan, cem' sırasında ikisinin de korunduğunu söylediğinden tasviple bahseder.[122] Wellhausen, burada Tevrat hakkındaki ayrı kaynaklar teorisini uygulama hevesinden başka bir şey ortaya koymamıştır. Nöldeke, sûreleri nüzule göre sıralarken, o ve tabileri Rahmân isminden "2. Mekke devresinin Tanrı adı" yaparlarken, ayrı Tanrı isimlerinden birtakım sonuçlar çıkarma teorisini, Kur'ân'a başarısızca uygulama işinden başka bir şey yapmamışlardır. Kur'ân için, tabiatıyla "ayrı kaynaklar"dan, "tabakalar"dan bahsedemezlerdi. Ama kendilerince bir bahane vardı: Değil mi ki Kur'ân yirmi küsur yıl boyunca tenziller halinde ortaya çıkmıştı. Öyleyse, hiç değilse onun yazarının (!), bilgisini aldığı şahıs ve kaynakların değişikliğini îham ettirebilecek bir şeyler bulmalıydı. Heyhat ki, aldıkları hiçbir kesin sonuç yoktur. İslâm'ın gerçeklerinden hangi birini yıkmaya çalışmışlarsa, o meseledeki tutarsızlıkları, müsteşrikler arasında bile, ortaya koyan kimseler olagelmiştir. Müsteşrikler arasında, yıkıcı olanların maharetleri, bâtıl tezlerindeki çürük tarafları saklayamamaktadır.

Daha önce 11 madde halinde, er-Rahmân isminin Kur'ân'da kullanılışını bildirmiş olmamız, bu iddiaları iptal etmeye yeter kanaatindeyiz. Şimdiki münakaşamızda, o maddelere atıflarda bulunacağız. Orada görmüştük ki, böylesi peşin fikirlerin girmediği İslâmî gelenekteki sıralamaya göre, bu isim belli bir devreye inhisar etmemekte, aksine vahyin bütün safhalarında görünmektedir (bk. 1. madde ve not 105). Öyleyse "Yahudi-Hıristiyan kaynaklı bu isimden Kureyşliler nefret ettiklerinden (Hz.) Muhammed'in de onu terkettiğini "(Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 251) söylemek gülünç olur. Nöldeke ve tabilerinin sıralamalarının daha tutarlı olduğu, hiçbir surette ileri sürülemez. Kendi sıralamalarında bile, "2. Mekke devresi"ne sokuşturamadıkları ve er-Rahmân ismini ihtiva eden âyetler ise şunlardır: 55, 1 (Blachère'e göre 28. sıradadır. Nöldeke ise önce

[122] Blachère, *Le Coran*, 2/74. Bu iddiaya göre er-Rahmân sûresi, 46-60 ve 62-78 âyetleri böyle olmalıdır. Bunu göstermek için Blachère, bu pasajları iki ayrı sütun halinde yan yana koyar.

2. Mekke devresine yerleştirdiği halde, neticede 1. devreye koymayı uygun bulmuştur).[123] 1, 1 ve 3 (Blachère 1. devrenin sonlarına doğru (46.) yerleştirir. Nöldeke ise bu devrenin son sûresi olarak 48. sayar). 78, 37 ve 38 âyetlerinde er-Rahmân ismi geçmektedir (Nöldeke'ye göre 33., Blachère'e göre 26. sıradadır. Sırf bu isim geçtiği için, bu âyetten itibaren sûrenin sonuna kadar olan kısmı (37-40), daha sonraki bir zamana havale ederler.[124] Bunun için peşin fikirden başka hiçbir sebep yoktur; hatta mâni vardır. Zira, kısa kısa âyetlerden ibaret bu pasajdan 37 ve 38. âyetleri çıkarınca, mânâ eksik kalmakta, söz tamamlanmamaktadır. Üslûp ve fasıla değişikliği bahanesi de yoktur. Peşin fikir, insanı nasıl gülünçleştiriyor?).

Gelelim 2. Mekke devrinden sonraki kullanılışlara: 13, 30 (Nöldeke 90., Blachère 92. sıraya koyar, yani Mekke'nin en sonuna. Blachère bunun farkına vararak "Rahmân isminin müşkilât çıkardığını, dolayısıyla bu kısmın büyük bir ihtimalle daha önceki devreye ait olduğunu" iddia eder.[125] Neye dayanarak? hiçbir sebep zikretmez). 2, 163 ve 59, 22 âyetlerini, onlar da mecburen medenî sayarlar. Buralarda "müşkilât çıkardığı" bile söylenmez, sükûtla geçiştirilir. Keza Blachère, 2. Mekke devresine yerleştirdiği el-Furkân sûresinin 63. âyetinden sona kadar olan ve bir bütün teşkil eden pasaj hakkında (25, 63-77), "fasıla ve muhteva değişikliği sebebiyle, muhtemelen Medine devresine ait olduğunu"[126] söyler. Meşhur "'ibâdu'r-Rahmân" ise, burada (63. âyet) yer alır. Hâl böyle iken aynı Blachère ve onu taklid eden birçok kimse nasıl olur da, Rahmân isminin 2. Mekke devresine mahsus olduğunu"[127] söyleyebilir? Bizim 4. maddemizde, ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi, Allah ve er-Rahmân isimleri, birçok durumda aynı âyette veya tam anlam teşkil eden aynı kelâmda, birlikte vârid olmuştur ve bunların bir kısmı da "2. Mekke devresi" sûrelerindedir. Görülmeyen veya görmezlikten gelinen bu noktayı şu kantitatif tesbitle bitirelim; er-Rahmân ismi, bütün Kur'ân'da 57 defa geçtiği halde, sadece

---

[123] Blachère, *Le Coran*, 2/74.
[124] *Aynı eser*, 2/69
[125] *Aynı eser*, 3/713, n.29 ve 2/352, n.4.
[126] *Aynı eser*, 2/312.
[127] *Aynı eser*, 3/713, n.29; Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, s. 364, 378; Chelhod, "*sur l'Emploi du mot RABB*", s. 167; R. Caspar, *La foi selon le Coran*, s. 23.

"2. Mekke devresi"nde Allah ismi 143 defa zikrolunmuştur. Ve bu sayım, Blachère'in sıralamasına göredir.[128]

Jomier'in mülâhazalarına dönelim: O'nun Rahmân ismini, 2. Mekke devrine mahsus saymaya dayandırdığı mülâhazalar, düşmüş durumdadır. Keza bu ismin, yabancı başka bir Tanrı'yı ifâde edermişçesine özel isim durumunda kullanıldığı düşüncesi, bizim 1, 5 ve 6. maddelerimizle çürütülmüştür. Rahmân ismi mahlûklar hakkında kullanılmamışsa, Allah' ın birçok ismi de böyledir: Halık, Rezzâk, Vehhâb, Vekîl, Gafûr vb. ki sayılmaya gelmez. Rahmân ismi umumiyetle yalnız başına gelmişse; Vekîl, Şehîd, Muhît isimleri her zaman tek başına gelmiştir. Bu durumda olan başka isimler de vardır. Jomier'in ileri sürdüğü gibi Rahmân isminin geçtiği yerlerde, her zaman "Ehl-i Kitab atmosferi" yoktur. Meselâ, şu âyetlerde kesin olarak böyle bir ortam söz konusu değildir: 25, 6; 36, 11; 43, 17.19.20.33, 36; 50, 33 gibi. Vahiy fikri bazen Rahmân ismiyle ilgili ise, sayılamayacak kadar Allah ismiyle münasebettedir: 39, 23; 17, 9; 16, 2.101.44; 6, 91.93.114 gibi örnekler, bu kısmın tamamının belki de kırkta birini teşkil etmez. "Altı günde yaratma", "yedi gök", "arş" gibi "Yahudi Hıristiyan mefhumları" tek tük yerde Rahmân ismiyle münasebette ise, daha fazla yerde "Allah" ismi ile ilgilidir. "Altı gün": 7, 54; 10, 3; 32, 4; "Yedi gök": 17, 44; 2, 29; "Arş": 23, 116; 27, 26. Bunları sadece misal olarak zikrediyoruz. Ehl-i Kitab ortamında bulunulduğu zaman Rahmân isminin getirilmesi, kural değildir. Meselâ, Hz. İsâ'nın lisanından: "Allah'tan sakının, bana itaat edin. Muhakkak ki Allah hem benim Rabbim hem sizin Rabbinizdir, Ona kulluk edin" (43, 63-64) gibi âyetler az değildir. Sûr, cehennem, Adn cenneti gibi uhrevî hususlar Rahmân isminin geçtiği birkaç sûrede bulunuyorsa, bunların Allah ismiyle münasebeti çok daha fazladır. "Sûr": 6, 73; 27, 87; 50, 21 vb.; "cehennem": 17, 39; 21. 98; 72, 23 vb.; "Adn cenneti": 13, 23; 16, 31; 18, 31 vb.

Jomier, ilk Müslümanları "'ibâdu'r-Rahmân (Rahmân'ın kulları)" diye bildiren âyete ve devamına çok önem veriyor. Bunun, rastgele yapılan bir iş olmayıp, yeni dinin programını, örnek mü'minin vasıflarını ortaya koyduğunu söylüyor. Öyledir ve el-Furkân sûresinin bu son kısmı (25,

[128] Chelhod, *Note sur l'Emploi du mot RABB dans le Coran*, s. 162'deki tabloya bk.

63-77) bir bütün teşkil eder. Ama bu pericope'da Tanrı, 63. âyette Kendisini er-Rahmân diye adlandırıyorsa, 64 ve 65. âyetlerde Rabb ismiyle; 68. âyette iki defa olarak "Allah" ismiyle; 70. âyette iki defa "Allah" ismiyle bildirir. Daha önce belirttiğimiz gibi Jomier, iddialarında ısrarlı değildir. "Sadece teklif sahasında kalmak şartıyla" mülâhazalarını öne sürer, er-Rahmân adıyla münhasıran münasebette olan bir talimin olmadığını da açıklar. Fakat makalesinin sonunda, bu ismin muayyen bir devirde, Yahudi-Hıristiyan muhitine yaklaşmak düşüncesiyle kullanıldığı, belirli konuların ilânı için getirildiği, Mekke muhiti için gerçekten yeni bir talimin söz konusu olduğu yanlışlarını kesin gibi göstermek ister. Muhtemelen, Yemame bölgesinde Rahmân adı altında toplanan, Yahudi-Hıristiyan geleneğine mensup İslâm öncesi bir topluluk olduğunu söyler. Onun çürük temellere dayandığını gördük. İslâm'a kaynak olacağı sezdirilen bu sonuç da, haliyle esassızdır. Yazar, çok emek sarfetmiş. Bizi mecbur ettiği kadar uğraşsaydı herhalde bunları yazmazdı. Fakat konuyu böylesine incelemeyen birçok kimse, yazdıklarını inandırıcı bulabileceği içindir ki, bu gerekli külfete katlanıp yazmaya mecbur olduk.

İslâm'a, beşerî kaynak arama düşüncesi olmasa, konuyu şu şekilde de düşünmemize engel yoktur. Farz edelim ki, bütün iddiaları doğru olsun. Arabistan'da Tanrıyı, Rahmân diye adlandıran ve Ehl-i Kitab geleneğine mensup bir cemaat bulunsun. Mekkeli müşrikler onlardan, onlar bunlardan ve dolayısıyla birbirlerinin Tanrıya verdikleri isimden nefret etsinler. Tanrı, Kur'ân'ı vahyeden "Allah" ile civardakilerin "Rahmân" adıyla tapındıkları ulûhiyyetin aynı olduğu fikrini yerleştirmek istese, insanları lüzumsuz düşmanlıklardan, lâfızda ve yersiz taassupta boğulmaktan kurtarmak için, başkalarının da verdiği ismi kullansa kıyamet mi kopar? Onların Rahmân adıyla tazim ettikleri halde, hakkında birtakım yanlış inançlara saplandıkları Allah'a olan itikatlarını düzeltmek için onlara yanaşsa, irşad gayesiyle alıştıkları terimleri kullansa ne olur? Sırf Ehl-i Kitab bu vasfı kullanıyor diye kör taassuba lâyık bir şey yaparak, Arapçada Tanrı'nın en bariz bir vasfını ifade eden, Rahmân ismi ile adlandırmamanın anlamı olur muydu? "Faraza" kaydıyla olan bütün bu sorular doğru olsaydı bile hiçbir şey olmazdı. Kur'ân mesajının gayesine de uygun olurdu. Zira Kur'ân yeryüzünün tanıyacağı

en büyük çapta oecumenique, evrensel bir davet getiriyordu. Çeşitli toplulukların düşmüş oldukları yanlış inançları atarak birleşmelerini istiyordu. Dolayısıyla onun için önemli olan lâfızdan ziyade mânâ idi.

er-Rahîm

Rahîm ismi, bazen elif-lâmla bazen elif-lâmsız olarak, Kur'ân'da (114) defa vârid olmuştur. Kullanılışı şöyledir:

a) İlk önce 5. sırada olan el-Fâtiha sûresinde vârid olmuştur.

b) Gafûr ismiyle 23 mekkî, 48 medenî âyette olarak cem'an 71 yerde bir arada bulunmuştur.[129] Her zaman "Gafûr Rahîm" şeklindedir. Yalnız bir mekkî âyette (34, 2) "Rahîm Gafûr" durumundadır. Bu terkîb Allah'ın mağfiret etmekle kalmayıp üstelik ihsanına da mazhar ettiğini bildirir: Bu İki ismin gerekleri arasında bir derecelenme vardır.

"c) Gafûr Rahîm" bir mekkî âyette, özel isim durumunda mevsufsuz olarak gelmiştir (41, 32).

d) "Azîz Rahîm" terkibi, 41. sûreden başlar, 11 defa geçer.[130] Mekke devrine inhisar eder. Bu iki vasıf, daha çok biribirini dengeler. İki âyette özel isim durumundadır (36, 5; 26, 217).

e) Vahyin bütün safhalarında "Rahmân Rahîm" şekli vardır (1, 1.3;27, 30; 2, 163; 59, 22). Bir âyette özel isim durumu vardır (41, 2). Bu iki vasıf birbirini te'yid eder.

f) "Tevvâb Rahîm", sadece Medine devrine mahsustur. Bu ikisinin gerekleri arasında, bir derecelenme vardır. 9 âyette görülür (2, 37.54.128.160; 4, 16.64; 49, 12; 9, 104.118).

g) "Ra'ûf Rahîm", bütün Mekke devrinde 70. sûrede iki defa gelir (16, 7.47), Medine devrinde daha fazla görünür: 2, 143; 9, 117; 22, 65; 24, 20; 57, 9; 59, 10. Bu iki vasıf birbirini destekler. Bu terkib bir yerde Hz. Muhammed'i (sallallahu aleyhi ve sellem) tavsif eder (9, 128).

---

[129] Mekki devirde: 6, 54. 145. 165; 7, 153. 167; 10, 107; 11, 41; 12, 53. 98; 15, 49; 27, 11; 28, 16; 34, 2; 39, 53; 41, 32; 42, 5; 46., 8; 25, 6; 14, 36; 16, 18. 110. 115. 119. Medeni devirde: 2, 173. 182. 192. 199. 218. 226; 3, 31. 89. 129; 4, 25; 5, 3. 34, 39, 74, 98; 8, 69.70; 9, 5, 27. 91. 99. 102; 24, 5. 22. 33. 62; 49, 5. 14; 57, 28; 58, 12; 60, 7. 12; 64, 14; 61, 1; 4, 23. 96. 100. 106. 110. 129. 152; 73, 20; 33, 5. 24. 50. 59. 73; 48, 14.

[130] 36, 5; 26, 9. 68. 104. 122. 140. 159. 175. 191. 217; 44, 42; 30, 5: 32, 6.

h) "Rahîm Vedûd", 52. sûrede ve yalnız bir âyette gelir (11, 90).

ı) "Berr Rahîm", 76. sûrede bir defa geçer (52, 28).

i) Bir mekkî âyette, "Rabb Rahîm" şekli vardır (36, 58)

k) Bir mekkî (17, 66), iki medenî âyette (4, 29; 33, 43) yalnızdır.

Şu halde Rahîm ismi:

Mekke'de: Rabb, Azîz, Vedûd, Berr isimleriyle;

Medine'de: Tevvâb ismiyle;

Hem Mekke, hem Medine'de ise: Rahmân, Gafur, Ra'ûf isimleriyle birlikte kullanılmış, çok nadir olarak yalnız başına gelmiştir.

Gaudefroy – Demombynes'in "Rahîm" isminin, Kur'ân'da kronolojik olarak anlam değiştirdiği iddiasını, tekellüflü buluyoruz. Ona göre Rahîm, başlangıçta yarlıgamak (clèmence) ifade etmez, ihsan (bontè) mânâsı taşır. 2. Mekke devrinden itibaren Gafûr ve Ra'ûf isimleriyle ikizlenmek sayesinde yarlıgayan, bağışlayan (le Clèment) anlamını kazanmıştır.[131] Nazarî olarak mümkün olan bu anlam kayması, vakıa tarafından desteklenmemektedir. Ne kur'ânî muhteva, ne lügat kitapları ve ne de İslâm tefsiri, rahîm vasfındaki ihsan ve merhamet kavramlarını kesin hatlarla ayırmazlar. Ancak belirli bir muhtevada birinin veya öbürünün galip olması mümkündür. Bu ismin geçtiği birçok medenî âyet, ihsan anlamının galip olduğunu düşündürür. Tefsir kitaplarına bakılırsa, bu durum görülebilir. Oysa, ona göre bu anlam ilk sûrelerde kalmış olmalıydı. el-Beydâvî'den bir misal verebiliyorsa, aynı müfessirden, bu iddianın aksine çok misaller verebiliriz. Bu müfessir, medenî olan şu âyetlerde, "ihsan" mânâsını bulmaktadır (2, 37; 9, 118).[132] Buna mukabil, mekkî olan 18, 58; 6, 133, 147. âyetlerinde Allah'ın rahmet sahibi oluşunda, "afv, merhamet" anlamlarına ağırlık verir.[133] Keza Mekke devri ortalarına ait olan eş-Şu'arâ' sûresinde 11 defa tekerrür eden bu vasıfta, daha çok "afv" mânâsını bulur.[134] Bütün bunlar Gaudefroy – Demombynes'in tezinin aksini gösterir. Öyle anlaşılıyor ki bu zat, ikizlenen isimlerde anlam yakınlığının, biribirini desteklemenin gerektiği kanaatini

[131] *Sur quelques noms d'Allah*, s. 8-9.

[132] bk. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/122 ve 2/348.

[133] *Aynı eser*, 2/143, 151 ve 3/135.

[134] *Aynı eser*, 3/389.

taşıdığı için, bu şekilde düşünmüştür. Hâlbuki 1. Fasılda isimlerin, bazen zıt kavramlar arasında bir muvazene sağlama fonksiyonlarından da bahsetmiştik. "Azîz, Hakîm", "Afuvv Kadîr", "Azîz Rahîm" gibi.

Allah'ın rahmet vasfı, az kullanılan başka isimlerle de bildirilmiştir:

Erhamu'r-râhîmîn

"Merhamet edenlerin en merhametlisi" demek olan bu isim, bütün Kur'ân'da dört defa geçer. Bu âyetler kronolojik olarak 39-71. sûrelerde yer alırlar: 7, 151; 12, 64.92; 21, 83. Dikkate değer ki, bu vasıf, her zaman bir peygamberin dua ve niyazında yer almıştır (sırasıyla Hz. Mûsa, Hz. Ya'kub, Hz. Yûsuf ve Hz. Eyyûb). Şu hâlde bu isim, ilâhî merhameti celbetmek üzere, kendisiyle duâ edeceğimiz müessir bir isim olarak, bize bildirilmiş oluyor.

Hayru'r-râhimîn

"Merhamet edenlerin en hayırlısı." Sadece 74. sıradaki el-Mü'minûn sûresinde iki âyette geçer. Birincisi mü'minlere (23, 109), ikincisi Hz. Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) talim buyurulan birer duada yer alır.

Zü'r-rahme

"Rahmet sahibi" demektir. İki mekkî âyette gelir (6, 133 ve 18, 58).

Zû rahme vâsi'a

"Bol rahmet sahibi." Yalnız mekkî olan 6, 147 âyetinde görülür.

Demek ki, rahmet sıfatını ifade eden bütün isimler mekkî sûrelerden başlayarak görülmüş, altı şekilden sâdece ikisi (Rahmân, Rahîm) Medine devrinde devam etmiştir. Ancak toplam sayı ile metin uzunluğu arasında bir nisbet kurulacak olursa, mekkî ve medenî devirlerde, aşağı yukarı aynı oranda bir dağılım görülür.

8. Mâlik-i yevmi'd-dîn, Melîk, el-Melik, Mâliku'l-mülk

"Din gününün mâliki." Bu vasfın iyice anlaşılması için, terkibi oluşturan her kelimenin üzerinde durmak şarttır.

Mâlik, milk masdarından ism-i fail olup sahiplik, yani malların ayınları ve getirileri üzerinde tasarrufu ifade eder. Bir başka mütevatir kıraate göre "Melîk" diye okumak gerekir. Melîk ise, hükümranlık mânâsına olan mülk masdarından sıfat-ı müşebbehe sigâsıdır. Memleketinde hükmünü yürüten, istediği şekilde çekip çeviren anlamını verir. Aynı kökten olan "mülk ve milk" masdarları, kuvvet mânâsında müşterektirler. Ancak mülk, milki de gerektirir; dolayısıyla her melîk, mâliktir. Fakat her mâlik her zaman hüküm sahibi, yani melîk değildir.[135] Mülk: insanlar üzerinde emir ve nehiyle tasarruftur, şuurlu varlıklar üzerinde hükümet etmeye mahsustur. Bundan dolayı, "insanların meliki", fakat "eşyanın mâliki" denir.[136] Yevm: süresi değişik olan vakit bölümlerine ıtlak edilebilen bir zaman birimidir. Güneşin doğusuyla batışı arasındaki vakte de "yevm" denir.[137] Burada birinci mânâ tercih olunmalıdır. Dîn: Arapçada yerine göre bir işin karşılığı, muhasebe, hüküm, siyaset, sultan (otorite), âdet, hâl, şeriat, kahr gibi anlamlara gelir.[138] Lisânu'l-'Arab sahibi, Allah'ın bu vasfını "Ceza gününün Mâliki" olarak açıklamakla "karşılık" anlamını tercih etmiş oluyor. Eski bir dilci olan Ebû Ubeyde de (ö. 210/825), bu şekilde tefsir etmiştir.[139] Şu halde bu vasıf, herkesin yaptığının karşılığını alacağı günde, Allah'ın her şey ve herkes üzerinde tam bir hâkimiyet ve sahibiyetini ifâde eder. Bu isim yalnız bir âyette geçer (1, 4). Fakat aynı mânâ başka tarzda da ifâde olunmuştur (82, 19; 6, 73; 40, 16 vb.).

Bu vasıf, Allah'ın hâkimiyet ve sahibiyetinin âhirete tahsis edildiği intibaını vermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in başka birkaç âyeti de, bu kabildendir: "Sûr'a üfleneceği gün hükümranlık O'nundur." (6, 73). "O gün buyruk yalnız Allah'ındır." (82, 19) gibi. Aşağıda bildireceğimiz gibi müfessirler bunu şöyle tevcih etmişlerdir.

1- Maksad, o günün ehemmiyetini bildirmek, o günü tazim etmektir.

2- Dünya hayatında zâhiren, hem mülk hem de milk Allah'tan başkaları için de doğrudur. Ama o gün, bunlar zahirî bakımdan dahi

[135] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/148-150; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/57.
[136] İsfahânî, *Müfredât*, S. 472.
[137] *Aynı eser*, s. 553.
[138] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, DYN md., 13/169; Yazır, *Hak Dini*, 1/81-82.
[139] Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/23.

zail olacaklardır. O'nun mâlikiyet ve melîkiyeti tam bir zuhurla, açığa çıkacaktır.

3- İlk ferdinden son ferdine varıncaya kadar, bütün insanlar o gün bir araya toplanacaktır. İnsanların ilâhî hükümranlık hakkında tek tek bildikleri hususlar vardır. Fakat o gün; bu hükümranlık, başka zamanlarda anlaşıldığından son derece fazla olarak, topyekûn insanlar tarafından bir anda müşahede olunacaktır.[140]

4- Allah Teâlâ'nın hikmeti, bu dünyada sebepleri koymayı dilemiş, insanı da bu nizama uymakla yükümlü kılmıştır. Hikmet; izzet ve kudrete galiptir. Dolayısıyla sebepler dairesi, itikâd dairesine galiptir. Bu iki zıt kavramdan ortaya çıkan âhenk sayesinde mü'min, bir taraftan Allah'ın izzetini unutmaktan kurtulurken, öbür taraftan yaşayış plânında sebepler düzenini ihmal etmekten kurtulmaktadır. Din gününde, Allah'ın izzetini perdeleyen bu nizam kaldırılıp, her şeyin mahiyeti iç yüzüyle ortaya çıkacaktır. İtikâd dairesi, sebepler dairesine galip geleceği, bütün hüküm ve mülkün Allah'a ait olduğu tam bir şekilde ortaya çıkacağı içindir ki, böyle bir tahsis vârid olmuştur.[141]

el-Melîk

Kısaca "hükümdar" demektir,

"Meleke yemliku" fiilinden gelen, mübalağa ve sübût ifade eden sıfat-ı müşebbehe sigâsıdır. Bu fiilin en çok kullanılan masdarları mülk, milk, memleke vezinlerinde gelir.[142] Kur'ân'da en çok mülk şekli kullanılmış, kırktan fazla yerde mülk, yani hükümranlık Allah'a nisbet olunmuştur. En çok "göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır." ifadesiyle gelmiştir. Ayrıca, mübalağa gösteren masdar sığası ile melekût şekli de dört âyette vârid olmuştur. "Melekût, tasarruf edilen şey üzerinde, müstakil olarak tam hükümran olmaktır."[143] Dünyevî eşyaya sahib olmak mânâsında, bilhassa fiil şekliyle insanlar hakkında kullanıldığı olmuştur. Hükümran

---

[140] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/85.
[141] Said Nursî, *İşaratu'l-İ'caz*, Fatiha Tefseri, s. 17-18, İstanbul, Şahdamar Yayınları, 2007
[142] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, MLK md.. 1/180.
[143] İsfahânî, *Müfredât*, s. 472.

olmak anlamında fiil şekilleri, mahlûklardan, bilhassa sahte tanrılardan mülkü nefyetmek suretiyle, dolayısıyla Allah hakkında kullanılmıştır.

Beşerî mânâda mülkün değeri, idare olunanlara ve idarecideki zatî vasıflara göre büyür veya küçülür. Allah'ın mülküne ise, hiçbir hükümranlık yaklaşamaz. Zira O, bu hükümranlığa, memleketini ve oradaki insanlar da dâhil bütün varlıkları, yoktan var etmekle hak sahibidir. Öte yandan bu hükümranlığın, Kendisinden alınması da söz konusu değildir. Allah öyle bir Melîkdir ki, buyurma, yok etme, öldürme, diriltme, azaplandırma, mükâfatlandırma gibi işlerde istediği gibi, ne ortağı ne mümanaat edeni olmaksızın, istediği hususta istediği gibi tasarruf eden gerçek Melîkdir. Böylece anlaşılıyor ki, O hakîkî ve mutlak tek Melîkdir; beşerî hükümdarlar hakkında mülk, mecazdır.[144] Allah, bu durumu, hasr ifadesiyle "lehu'l-mülk (O'nundur mülk)" (35, 13), "الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ - hükümranlık elinde olan" (67, 1) gibi, çok âyetlerde bildirmektedir.

Dikkati çeken bir durum da, –bu gerçeğe rağmen– insanların ilâhî hükümranlığı, kendilerince bilinen hükümdarlık kavramı ile karıştırmamaları için, Allah'ın mülkünü belirten tabirlerin mücerret olarak getirilmemesidir. Bunlar muzaf kılınmak veya tavsif edilmekle, nasıl bir mülk karşısında bulunulduğu gösterilmiştir: "Mâlik-i yevmi'd-dîn (Din gününün Mâlik (veya Melik'i)"; el-Melikü'l-Hakk (Hakikî Hükümdar)" (20, 114; 23, 116); el-Melikü'l-Kuddûs (Her türlü eksiklikten münezzeh Hükümdar)" (62, 1; 59, 23); "Melikü'n-nâs (bütün insanların Hükümdarı)" (114, 1); "Mâlikü'l-mülk (mülkün mutlak sahibi)" (3, 24). Bu son vasfın geçtiği pasajda O, ancak ulûhiyyetin sahip olabileceği birçok sıfatla (hayat vermek, öldürmek vb.) nitelenmiştir. Bundan ötürü, Taberî: "Dünyâ ve âhiretin mülkü, yalnız Kendisine ait olan"[145] diye tefsir etmiştir. Melîk ismi, yalnız bir mekkî âyette, "Melîk Muktedir" terkibiyle gelmiştir (54, 55). "Tam kudretle Güçlü olan Hükümdar" anlamına gelen bu vasıf, özel isim durumundadır.

Bu kökten değişik şekiller de vardır:

---

[144] Beyhakî, *Esmâ*, s. 29'da el-Halîmî'den.; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/113.
[145] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/299.

el-Melik

Melîk ile aynı anlama gelir. Önce "Meliku'n-nâs (Bütün insanların Hükümdarı)" (114, 2) olarak, başlangıç devresindeki sûrelerden birinde gelir. Bundan sonra iki mekkî âyette (20, 114; 23, 116) "el-Melikü'l-Hakk (Hakk Hükümdar)" şeklinde Allah'ı tavsif eder. İki medenî âyette ise elif-lâmlı ve mücerret olarak "el-Melik (mutlak Hükümdar)" vasfı ile geçer (59, 23; 62, 1). Her iki yerde de el-Kuddûs sıfatının yanında bulunur. Beşerî hükümdarlar için de, bu vasıf kullanılmıştır (8 yerde).

Mâlikü'l-Mülk

"Dünya ve âhiretin mülkü, yalnız Kendisine ait olan" demektir. Yalnız bir medenî âyette (3, 26) geçer.

Demek ki, Kur'ân; sıfat, masdar ve fiil şekilleriyle hükümranlığı Allah'a tahsîs etmeye büyük önem vermiştir. Başından sonuna kadar, O'nun bu vasfını hatırlatmıştır. O'nun "Hükümrân" olarak tanıtılmasına bazı felsefî düşünceler bir anlam vermeyebilirse de, beşerî realitenin başka türlü olduğunu anlatmaya çalışacağız.

Hükümdar kültü, özellikle eski dünyanın hemen her tarafında rastlanan bir tezahürdür, Anlaşılan insanlık, hükümranlıkla ulûhiyyette biribirinden ayrılmaz iki kavram bulmaktadır. Denebilir ki, hükümdarlar kendilerini halklarına kabul ettirmek için, bir ilâhî kaynağa istinad ediyor göstermişlerdir. Yahut hâkim olanların, raiyyelerini kendilerinin kulları, kendilerini de onların tanrısı gibi görmek istedikleri söylenebilir. Başka şeyler de düşünülebilir. Şimdi serdedeceğimiz tarihî gerçeklere bakarak, biz daha çok birinci ihtimalin, yani insanların Tanrılıkla hükümranlığı ayrılmaz kabul etmelerinin doğru olduğunu kabul ediyoruz.

İnsan, taptığı Tanrı'nın Hükümrân olmasını, hükmünü yürütmesini beklemektedir. Kendisine hükmeden beşerî varlıkların hükümranlığına, ancak ilâhî bir esasa ve izne dayandıkları düşüncesiyle, tabi olmak istemektedir. Eski Mısırlılar nezdinde Firavun, Tanrı'nın oğludur. Yaşadığı sürece, tanrı Horus ile eşit tutularak, tanrı sıfatıyla kendisine tapınılma-

sı gerekirdi vs..[146] Çinlilere göre Tanrı “Cihan Hükümdarı”dır; yerdeki kral, semavî Hükümdar’ın temsilcisidir.[147] Kral ancak, bu unvanla halka buyurma yetkisini haklı gösterebilir. “Sümerlerde, hükümdarlık gökten iner”, kıral Tanrı Anu’dan iktidarını alır. İşte bundandır ki, yalnız hükümdar halkı temsilen O’nu çağırabilir, sıradan adamlar değil.[148] Babil ve Asur’daki siyasî rejim, daima bir teokrasidir. Bütün iktidar bir Tanrı’dan veya tanrılardan gelmektedir![149] Orta Asya ve kuzey kutup bölgesi kavimlerinde Tanrı, “Han” yani kâinatın Hükümdarıdır.[150] Moğollarda da böyledir. Fakat Tanrı, âlemi doğrudan doğruya değil, yerdeki temsilcileriyle. Hanlarla idare eder. Mengü Han, Fransa kralına yolladığı mektubunda: “Ebedî Tanrının emri böyledir: Gökte bir tek ebedî Tanrı vardır, yerde de yalnız bir hüküm bulunacaktır: Tanrı’nın oğlu Cengiz Han.”[151] Ural-Altay bölgesinde, Tatarlarda Yüce Semavî Tanrı, “Han” yani Hükümdardır.[152] Brahmânlar, kralı takdîs ederlerdi.[153] Hindistan’daki semavî Tanrı Varuna hükümdardır. Hükümdar-Tanrıdır. Zerdüştlükteki tek Tanrı Ahura-Mazda da, “Hükümran Tanrı”dır.[154] Bazı Afrika topluluklarında kral mukaddes veya ilâhî telâkki edilir.[155] Yunanistan’da Zeus’da da hükümranlık vasfı vardır, krallar otoritelerini ondan alırlar.[156] İtalya’da Jüpiter, mutlak hükümdar idi.[157] Japonya’da, Mikado güneş tanrıçasının soyundan gelmedir, hem kral hem baş rahiptir, İlâhî nesnenin cisimleşmiş şeklidir. Bir Japon, bütün hallerde Mikado’nun (kralın) iradesine itaat etmeye mecburdur.[158] Mikado kültü, halen Japonya’da mevcuttur.[159]

---

[146] Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 37-38.
[147] Eliade, *Traité*, s. 65; Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 81.
[148] Eliade, *Traité*, s. 67.
[149] Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 117.
[150] Eliade, *Traité*, s. 64.
[151] *Aynı eser*, s. 65.
[152] *Aynı eser*, s. 64.
[153] Akkâd, *Allah*, , s. 74, (6. baskı), Mısır, 1969.
[154] Eliade, *Traité*, s. 72.
[155] Rousseau, *Les Religions*, s. 114.
[156] Eliade, *Traité*, s. 77.
[157] *Aynı eser*, s. 78.
[158] Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 94.
[159] Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 290.

M.Ö. 6. yılda, Yahudiler Filistin'de Galile (Halîl) bölgesinde Roma idaresine karşı ayaklanırlar; zira Tanrı, onların tek Hükümdarıdır.[160] Çünkü Yahudiler, Allah'ı, kral olarak nitelerler.[161] Keza Yahudiler, krallarının Tanrı ve halk tarafından seçilmesi gerektiğine inanırlardı.[162] İsrail'de kral, ilâhî bir kuvvete sahip olup Yahova tarafından yahut Yahova'nın işaretiyle halk tarafından seçilmiştir[163] (Kur'ân'da 2, 247'de Tâlût'un, onlara Allah tarafından kral olarak gönderildiği bildirilir). "İmparatora tapınma (cesarisme), Roma devletinde bütün din mensuplarının imparatora ve yurda bağlılıklarını sağlayan bir inanma ve tapınma sistemidir. Sistem, Jül Sezar'ın ölümünden sonra kurulmuştur. İlk Hıristiyanların işkence görmeleri, bu tapınmaya katılmamaları yüzünden olmuştur."[164] Hz. İsâ, kendisini Yahudilerin kralı olarak kabul ediyordu.[165] O'nu tanrılaştıran Hıristiyanlar, kendisini "insanlığın ve kâinatın hükümdarı" olarak görürler.[166] Çokça, ruhânîleştiren "Allah'ın melekûtu" (Royaume de Dieu), Hıristiyanlıkta en önemli yeri işgal eder. (Pater duasında: "Melekûtun gelsin" denir).[167] Hıristiyanlıkta önemli bir yer işgal eder.[168] Hıristiyanlarda "Semavî Peder", her şeyden önce Melik (Kral)dır.[169]

Dinler tarihçisi Eliade, dünyanın hemen her yerinde, ayrı ayrı toplulukların inandığı Yüce Varlık'ların,[170] neticede unutulup gölgede kaldığını birçok örneklerle gösterdikten sonra, ulûhiyyette hükümranlık kavramı hakkında diyor ki: "Bazı semavî Tanrı'lar, hükümran Tanrı olarak tecelli

160 Bultmann, *Jèsus*, s. 44.
161 *Aynı eser*, s. 127; Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1/22-24; Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 1047-1051.
162 *Kitab-ı Mukaddes*, *II. Samuel*, 16, 18.
163 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 190.
164 Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 290.
165 *Kitab-ı Mukaddes*, *Matta*, 27, 11.
166 Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 1053; krş. *Kitab-ı Mukaddes*, Resullerin İşleri, 2, 29 vdd.
167 *Kitab-ı Mukaddes*, *Matta*, 6, 10, krş. Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 876-880, "Pater" md.
168 Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 1051-1054, "Royaume" md.
169 Otto, *Le Sacré*, s. 124-125.
170 Yazar, ayrı ayrı yerlerde tek olarak inanılan semavî Tanrı'yı kastediyor. Ancak çeşitli isimlerle anılan, çeşitli zaman ve yerlerdeki Tanrı telâkkileri söz konusu olduğu için, çoğul olarak "Tanrılar" diyor.

etmek suretiyle, dinî aktüalitelerini korur veya güçlendirirler. Panteonda, kendi hâkimiyetlerini korumayı pek iyi başaran Tanrı'lar, işte onlardır (Jüpiter, Zeus, T'ien). Monoteist inkılâplar da işte onların lehine olarak meydana gelmiştir: Yahova, Ahura-Mazda gibi."[171]

Bu dünya turundan sonra, insanın "Hükümran" olan bir Tanrı'ya ve yalnız O'na kulluk etmek üzere yaratıldığını anlamamak mümkün değildir. Mutlak ve Gerçek Hükümdarı (el-Melikü'l-Hakk) bulamayınca, uydurduğu tanrılara bu vasfı verdiği görülmektedir. Bu vasıfla tecelli etmeyen Tanrının da unutulduğu gerçeğini hatırlayacak olursak, Allah'ın Kendisini hükümranlıkla nitelemesinin hikmetini anlamamız çok kolay olacaktır.

9. Zû'l-Arş

"Arş Sahibi" demektir. Arş, melikin tahtıdır.[172] İbn Kesîr, "Bütün mahlûkâtın üstündeki yüce ve muazzam Arş'in Sahibi" olarak açıklıyor.[173] Buradaki izâfeti, bir yerleşme nisbeti olarak düşünmemek için, kesin sebepler vardır. Bundan dolayı mülk ve hükümranlığına, kudretine, ilmine vb. işarettir diye te'vîl olunmuştur.[174] Kur'ân'da, Arş'ın Allah'a nisbet olunduğunu müteaddit yerlerde görüyorsak da, Arş'ın mahiyeti hakkında bir sarahat yoktur. Me'sûr tefsir kitaplarında rastlanan bazı rivayetlerden Arş'ın, Kürsî'den daha büyük olduğu anlaşılıyor. 2, 255'de, "O'nun Kürsî'si gökleri ve yeri kuşatmıştır" buyrulur. Kürsî'yi "Arş" ile aynı sayan tefsirler varsa da, genel olarak kursî, üzerine oturulan küçük bir iskemle veya üzerine iki ayağın konulduğu nesne anlamına gelir.[175] Kur'ân'ın bir âyetinde de kürsî, "üzerine oturulacak bir mak'ad" anlamında, insanlar hakkında kullanılmıştır

---

[171] Eliade, *Traité*, s. 101. "Monoteizm, dünyanın hiçbir yerinde, –geçen asırdaki gelişmeci telâkkinin iddia ettiği gibi– çok tanrıcılığın tedrici gelişmesiyle ortaya çıkmamıştır. Her zaman bir peygamber şahsiyetinin eliyle olan cezri bir inkılab ile olmuştur" (Rousseau, *Les Religions*, s. 43). Eliade aynı fikirde olduğu içindir ki "monoteist inkılab" deyimini kullanıyor.

[172] el-Halîl, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/291, Nşr., Abdullah Dervîş, Bagdâd, 1386.

[173] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/ 393.

[174] krş. İsfahânî, *Müfredât*, s. 330.

[175] Çeşitli açıklamalar için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/397-400. Kürsî hakkında "ayakların konulduğu yer", merfu' bir hadisle Taberî, *Câmiu'l-Beyân* tarafından rivayet olunur. el-Hâkim, "Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını" söyler. *Mecmau'z-Zevâid*, ricalinin "sahih ricali" olduğunu bildirir (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/401, n.1'e bk.).

(38, 34). Allah'ın Arş'ının önündeki Kürsî'sinin bile, "bütün gökleri ve yeri kuşatan" sıfatıyla nitelenmesi, O'nun mahlûklara benzetilmesine manidir. Zira, böyle bir Kürsî'nin mahiyetinin tasavvur olunması mümkün değildir. El-Âlûsî, Kürsî hakkında yapılan bazı te'vîlleri naklettikten sonra diyor ki: "Sen bilirsin ki, bu (teşbîh tehlikesi) ve emsali, Kürsî'yi tamamen nefyetmek için kuvvetli bir sebep teşkil etmez. Doğrusu, sahih haberlerin ifade ettiği gibi, o sabittir. Tecsîm tevehhümü nazar-ı itibara alınmaz. Yoksa, sıfatların çoğunu nefyetmek gerekir ki, bu da Şâri'e ittibadan ve O'na teslimiyetten uzak bir durumdur."[176] Şu hâlde Arş ve Kürsî, mahiyetlerini niteleyemesek bile, Allah'ın şanına yaraşır bir tarzda, hakikatleri olan varlıklardır.

Allah'ın Kendisini "arş'ın Sahibi" olarak tavsif etmesi, eldeki sıralamaya göre, ilk önce 7. sûrede vârid olmuştur (81, 20). Bundan sonra 85, 15; 17, 42; 40, 15 âyetlerinde görünür. Bunların hepsi de mekkîdir. Allah'a Arş izafesi, ayrıca şu vasıflarla olmuştur: "Rabbu'l-'Arş (Arş'ın Rabbi)" (43, 82; 21, 22); "Rabbu'l-'Arşi'l-'Azîm (Yüce Arş'ın Rabbi)" (27, 26; 23, 86; 9, 129); "Rabbu'l-'Arşi'l-Kerîm (Şerefli Arş'ın Rabbi)" (23, 116). Bütün bunlar arasında, yalnız 9, 129 âyeti, Medine devrinin sonlarına aittir. Bu vasıflar Allah'ın, Arş'ı yarattığını da açıkça göstermektedir.

Tanrı'ya Arş izafe etmek, dinler tarihinde rastlanan bir vakıadır. Meselâ, Zerdüşt'e göre Ahura-Mazda nurdan arşının üzerindedir.[177] Altay kavimlerine göre O, altun taht sahibidir.[178] Yakutlara göre, yedinci gökte beyaz mermerden bir taht üzerinde sakindir ve her şeyi idare eder.[179]

Sümerlerde yüce gök Tanrı'sı Anu da bir arş üzerindedir.[180] Eski Ahid'e göre de Yahova, Arş üzerindedir.[181]

10. el-A'lâ, el-Alî, el-Mute'âl

Yakın mânâlara gelen, aynı kökten bu isimlerden önce el-A'lâ, (87, 1)

[176] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/10.
[177] Akkâd, *Allah*, s. 92.
[178] Eliade, *Traité*, s. 64.
[179] *Aynı eser*, s. 66.
[180] *Aynı eser*, s. 67.
[181] *Kitab-ı Mukaddes*, *İşaya*, 6, 1.4 ve *Dictionnaire de Théologie Catholique*, "Dieu" md. 4, sütun, 949 vdd.

sonra el-'Alî (31, 30), daha sonra el-Mute'âl (13, 9) gelir. Bunlar sırasıyla 8, 57 ve 72. sûreler olmalıdırlar.

Bu kökün aslı, "alâ -ya'lû" fiili, masdarı da "'uluvv"dür. Yüksekliği ifade eder. Alî, mübalağa ve sübût ifade eden fa'îl vezninden sıfat olup "yüce" anlamını verir, A'lâ, ism-i tafdil olup "çok yüce, en yüce" demek olur. Mute'âl ise mübalağa ifade eder ve hemen hemen aynı mânâya gelir. Allah'ın vasfı olarak el-Âlî, "mahlûkları üzerinde, kudretiyle yücelik sahibi olandır".[182]

ALY maddesi, Kur'ân'da az çok kullanılmıştır. Sülâsî mücerret olarak gelen bütün fiiller, Allah'dan başka şeyler hakkında olup, "yükseklik taslamak, büyüklenmek" anlamında gelmiştir, Allah'ın yüceliği ise, fiil olarak, münhasıran tefa'ûl şekli olan te'âlâ ile bildirilmiştir. Bu bab, mahlûklar hakkında çoğu zaman tekellüf anlamı gösterir. Allah hakkında ise, o vasfın çok ileri derecesinde olmayı ifade eder.[183] Bu fiil, ekseriya Allah'ın, insanların Kendisi hakkında "söylediklerinden, koştukları ortaklardan" Yüce ve Münezzeh olduğunu belirtmek için kullanılmıştır (6, 100; 16, 1; 17, 43 vb.). Bu fiil 14 yerde gelmiştir ve hepsi de mekkîdir. Şu iki âyette (16, 60; 30, 27), en yüce sıfatların (el-meselu'l-a'lâ), Allah'a mahsus olduğu tasrih olunur ki, bunlar çok önemli teolojik değer taşırlar. İbn Abbâs bu tabiri, "O'nun benzeri yoktur." (42, 11) âyetiyle açıklamıştır[184] Dolayısıyla, mezkûr ifade Allah'ın, beşerî tasavvurun tahayyül edeceği her şeyin ötesinde ve üstünde olduğunu bildirir. Bu kökten isim olan uluvv, geçtiği dört yerden yalnız birinde Allah hakkında vârid olmuştur: "O, onların söylediklerinden tam manâsıyla yücedir." "uluvven kebîrâ" (17, 43). İnsanlar için ise, hep mezmûm ve haksız bir üstünlüğü gösterir (17, 4; 27, 14; 28, 83).

Âlî vasfı, 11 âyette geçer. Bunlardan 8'inde Allah'ı tavsif eder. Birinde Kur'ân'ı (43, 4), 2'sinde de bazı peygamberlerin derecelerini vasfeder (1, 9, 50; 19, 57). Allah hakkında vârid olması, şu özelikleri gösterir:

a– Bazan elif-lâmlı, bazen elif-lâmsız gelmiştir,

b– Tek başına hiç bulunmaz.

---

[182] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/255 hakkında, 5/405; krş. Beyhakî, *Esmâ* (Halîmî'den), s. 15-16.
[183] İsfahânî, *Müfredât*, s. 345.
[184] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/318, (30, 27 hk)

c-En çok el-Kebîr ismine mukarin olmuştur. Bu "Alî Kebîr" terkibi hem Mekke'de (31, 30; 34, 23; 40, , 12), hem de Medine'de görünür (22, 62; 4, 34).

d– Bir mekkî (42, 4), bir medenî (2, 255) âyette el-'Azîm ismi ile birlikte gelmiştir. Demek ki ekseriya, iki isim biribirini destekler mahiyettedir.

e– Yalnız bir mekkî âyette Hakîm ismine bitişmiştir (42, 51).

f– Bir âyette tabi (sıfat), öbürlerinde hep haber (yüklem) durumundadır.

el-A'lâ

Kur'ân'ın tamamında, Allah'ı iki defa tavsif eder. Her iki âyet de vahyin başlangıcında yer alan sûrelerde bulunur. Her iki âyette de, zamire muzaf "Rabb" isminin sıfatı durumundadır (87, 1; 92, 20). Buralarda ism-i tafdil eliflâmlı olarak gelip, mukayese değil de mutlak üstünlük ifade etmiştir.

el-Müte'âl

"Pek yüce" mânâsına gelen bu vasıf, yalnız bir mekkî âyette bulunur: عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ -gaybı ve mevcud olanı Bilen, Büyük, pek Yüce" (13, 9).

Bu üç isimden, Medine devrinde yalnız el-'Alî ismi kalır.

Allah Teâlâ hakkında "uluvv"ün zatî bir yücelik mi yoksa kudret, hâkimiyet, mertebe yüceliği mi ifade ettiği, çok eski zamandan günümüze kadar büyük münakaşalara yol açmıştır. Mesele, insanların fıtrat ve anlayışlarıyla ilgilidir. İnsanlıkta belli başlı iki eğilim vardır. Bir kısmı lafza daha büyük bir önem verir ve onun sınırında dururlar. Öbür kısmı ise, aklî muhakemeye büyük ehemmiyet verir, birçok durumda lâfzı, aklına göre te'vîl ederler. Konumuza ait olarak, her iki tarafın da delilleri saymaya gelmez. Her iki anlayışın da Allah'ı bildiğimiz şeylere, mahlûk kavramlara benzemekten kesin olarak tenzîh etmeleri, bu iki aykırı istikameti birbirine yaklaştırmalıydı. Allah, Kendisini insanlara tanıtırken, hâliyle insanlara ait kavramları ve kelimeleri istiare etmiştir.

Nassın sınırında durmayı tercih edenler, nassda vârid olan kelimeleri olduğu gibi alırlar, lisanda taşıdığı mânâyı Allah'a isbât ederler. Fakat

"O'nun benzeri yoktur." gibi tenzih âyetlerinden dolayı, "Allah, Kendisini böyle tavsif ettiğine göre, bunun bir hakikati vardır, fakat bizim anlayışımızdaki gibi değildir. Bu, ona ait keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir sıfattır." derler. Selbî tarafı tutanlar, nassın beşerî anlamını Allah'a yaraşır bulmadıklarından, lafzın zâhiren ifade ettiği mânâyı almayıp, tenzihe lâyık bir tarzda te'vîl etmeye çalışırlar. Fakat neticede yine de, niteliğini bilemeyeceklerini itiraf ederler. Sonuç aynı yere vardığına göre, dolambaçlı ve tehlikeli te'vîl yoluna girmeye ne lüzum var diye haklı olarak sorulabilir. Allah'ın muradı, bu nassların te'vîl edilmesi olsaydı, Kendisini bu yolu tutanların istediği tarzda tanıtırdı. Yahut Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), te'vîle irşad ederdi. Bunların hiçbiri vaki değildir. Selef de, bundan dolayı te'vîle girişmemiştir.[185] "İlk üç neslin ittifakı, delildir ki: Şâri' Aleyhisselâm onların (müteşabihatın) zahirlerini murad etmiştir."[186] Demin işaret edildiği gibi, yine de hatırlatmak gerekir ki, maksad, insanlar için ortaya koyduğu zâhiri durumların murad olduğu değildir; bunların, tahrif edilmeksizin Allah hakkında, tam bir tenzihle birlikte kabul olunması, Allah'a ıtlak olunmasının yasaklanmamasıdır. Meselâ, Allah Kendisini "el-'Alî" diye tavsif etmişse, yücelik nisbet etmişse, mahlûk anlayışında yücelik, "cihet" kavramını düşündürür mülahazasıyla, Allah'ın "uluvv" sıfatının tahrif olunmamasıdır. Böyle yapmakta, yani te'vfl etmekte, "Allah hakkında bilmediğimiz şeyleri söylemek" (krş. 2, 169) tehlikesi vardır. Başlangıçta, kendi tasavvurunda Allah'ı mahlûklara benzetmeyen kimse, te'vîle hiç ihtiyaç duymaz.[187] İşittiği nasları, önce beşerî mânâda düşünen kimse ise, te'vîle mecbur olur.

Allah, Kendisini dilediği tarzda vasfedebilir, biz bunu yapamayız. O, mahlûklarına Kendisini tanıttırmak için, –kemâl ve müsbet manasıyla- mutlak olduğu halde, dilediği vecihle tecelli edebilir, bir bakıma –tabir caizse– kendi kendisini kayıtlayabilir. Zira Âlûsî'nin güzel bir tabiriyle, "O, öyle bir Mutlak'tır ki, ıtlak kaydı bile Kendisini sınırlayamaz." "Kutlu

---

[185] ed-Dihlevî, *Huccetullah*, 1/133; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/16'da İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 'den naklen.

[186] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/16'da İbrâhîm el-Gürânî'nin *Tenbihu'l-'Ukûl* eserinden.

[187] krş. İbn Teymiyye, *Muvafaka*, 1/63-64; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 140.

mekândaki vadinin sağ yanındaki ağaçtan" ilâhî kelâm bir peygambere: "Ey Mûsa! Şüphesiz, Ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım." diye seslenebilir (28, 30). Bu, O'nun aynı anda Mutlak oluşuna halel getirmez. Bundan dolayı O'na mekân nisbet olunamaz. Varlığından haberdar etmek için, O'nun bir tecellisi söz konusudur. Allah Teâlâ, ne zamanda ne de mekândadır. Mekânların ve zamanların Yaratıcısıdır. Zira "Her şeyi yaratıp tam bir şekilde takdir edendir." (25, 2).[188] Ancak, O'nun tecellilerini ve istediğini yapmasını sınırlayacak yoktur.

Selef arasında, Allah'ın mahlûklardan ayrı, aşkın ve yüce olduğunu ifade etmek için, Ona "hadd" isbât ediliyordu. Dârimî (ö. 280/893) diyor ki: "Allah Teâlâ'nın, Kendisinden başkasının bilemeyeceği bir haddi vardır. Ama hiç kimsenin, kendi kendine, O'nun haddi için bir gâye (son) vehmetmesi caiz değildir. Ne var ki, biz "hadd"e iman ederiz, ancak ilmini Allah'a havale ederiz. Keza, mekân da bir haddir. O, semâvatının fevkinde, Arşının üzerindedir. İşte bunlar, iki haddir." Yine onun nakline göre Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797): "Allah hakkında hadd kabul etmeyen, Kur'ân'ı reddetmiştir ve Allah'ın bir şey olmadığını söylemiştir." demiştir. Dârimî, bu fikrin, bütün Müslümanlara ait olduğunu söyler.[189] Bu konuda İkbâl'den şu satırları iktibas edelim:

"Allahu Teâlâ'nın kudret-i külliyesiyle, hudud nasıl te'lîf edilebilir? suali akla gelebilir. Hudut kelimesinin bizi korkutmasına lüzum yoktur. Kur'ân-ı Kerîm mücerret külliyattan hoşlanmaz. Her zaman hakikatlere atf-ı nazar eder; o hakikatler ki izafiyet nazariyesi, bu günün felsefesine henüz yeni öğretmiş bulunmaktadır. Yaratma kabiliyetinde olsun olmasın, bütün (her) faaliyet bir nevi tahdittir ki, onsuz, Cenâb-ı Hakk'ı, hakiki faal bir Ene olarak anlamak imkânsızdır. Kudret-i külliye, mücerret

---

[188] İbn Hazm, *Muhallâ*, 1/29.

[189] *Reddu'l-Marisî*, s. 382. Ayrıca bk. Eş'arî, *İbâne*, s. 36 vdd.; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 140-145'de bu anlamdaki fikirleri el-Evzâ'i (ö. 157/773), İbnu'l–Mübarek, eş-Şâfiî (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi zatlardan nakleder (referansları için oraya bk.) Beyhakî, (*Kitâbu'l-Esmâ' va's-Sıfât*, s. 405-429) kitabında Seleften birçok zattan aynı anlamda sözler nakleder, İmam Ebû Hanîfe'den de –Allah semâdadır, arzda değil." sözünü nakleder (s. 429). Fakat naşir M. Z. el-Kevserî, bunun îmama nisbetinin sahih olmadığını ileri sürer (s. 429, n. 1). Allah'a fevkiyet nisbeti hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 369-422; *Tefsîru'l-Menâr*, 1/395.

mânâda alınacak olursa, sadece hududu olmayan, kör ve keyfine tâbi bir kudrettir."[190]

Bu tasavvur istikametinde gidecek olursak, Allah'ın Kendisini semada olarak tavsif etmesini, O'nun mekânı ve ciheti olduğu şeklinde düşünmek gerekmez. Yüce, yukarı kavramları insan için, kendisinin bildiği mekânın ötesinde olmayı, aşkın olmayı, bir bakıma mekândan tenzîh etmeyi ifade eder. Merhum M. Hamdi Yazır, Allah hakkında "semada olan" ibaresinin geçtiği (62, 16) tefsirinde şöyle diyor: "Burada sema, gök dediğimiz cismânî semadan ibaret değil, mutlak yükseklik, üstünlük remzidir. Maddî-mânevî, cismânî-rûhânî bütün mahlûkâtın, mekânın ve zamanın fevki demek olan mutlak 'uluvv ve yükseklik manasınadır."[191]

İnsan, görüşlerin etkisinden kendisini kurtaramaz. Aşağı, çirkin bildiği yerlerde Rabbinin zatıyla bulunacağını düşünemez. Allah, insanın yaratılışında bu duyguyu dercetmiştir. Kendisinin Varlığından haberdar ederken, tenezzülen beşerî anlayışı gözeten Allah, Zâtını uluvv ile vasfetmiş, öylece tecelli etmiştir. Bizim de tam bir tenzihle beraber, öylece kabul etmemiz gerekir. İnsan fıtratı, Mâbudunu "buralarda", kendi seviyesinde düşünemez. Dualarda yücelikler âlemine yönelir. Vahiy yukardan iner, ilâhî elçiler olan melekler oradan iner, oraya yükselirler. Peygamberlerin miracı, yukarıya olan bir çıkıştır. Makbul insanların ruhları, ölümden sonra oralara yükselir, habîslere "gök kapıları açılmaz." (7, 40). Bu ve benzerî ifadeler Kur'ân'da çokça vardır.

Bu konuda beşeriyetin dinî tecrübesini yansıtması bakımından, dinler tarihi incelemelerinin vardığı noktayı da belirtmek, faydadan hâli olmayacaktır. Aşağıdaki satırları, dinî inançlarda semanın rolünü inceleyen Eliade'dan aktaracağız. Viyana etnografik mektebi ve özellikle ulûhiyyet kavramının kaynağına dair en hacimli eserin sahibi W. Schmidt, başlangıçtaki tevhîd inancını, –en iptidai toplumlarda bile– ulûhiyyeti semada tasavvur etmek gerçeği ile ispatlamak ister. "En ufak bir şüphenin olmadığı şey; kâinatın Yaratıcısı olan, gönderdiği yağmurlarla yeryüzünün verimliliğini sağlayan Semavî bir Varlığa olan inancın, hemen hemen evrensel olduğudur.

---

[190] Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 96-97.

[191] Yazır, *Hak Dini*, 7/5234. Bu konuda geniş bilgi için bu eserde, s. 5232-5237'ye bk.

Semânın bizatihi dinî delâleletini anlamaya çalışalım: Efsanevî bir tertibe başvurmaya lüzum kalmaksızın Gök, kendi aşkınlığını, kendi kudretini ve kendi kutsallığını doğrudan doğruya izhar eder. Gökkubbesinin basit bir tefekkürü bile, fıtrî şuurda, dinî bir tecrübeyi harekete geçirir. Böyle bir telâkki, zorunlu olarak bir tabiatçılığı (naturisme), gerektirmez. Eski zihniyet için tabiat, asla "tabiî" değildir. Bizim için tasavvur etmenin zor olduğu bir yoğunlukla, gündelik mucizelere karşı açık ve hassas olan fıtrî insanın anlayışına gidecek olursak, "semânın basit bir tefekkürü" deyimi, bambaşka bir anlam kazanır. Böyle bir tefekkür, bir ilâhî tecelli demektir. Gök kendisini ona, aslında olduğu gibi izhar eder: Sonsuz ve aşkın. Gök kubbesi, insanın ve tabiî çevresinin arz ettiğinden, –kelimenin olanca anlamıyla– "bambaşka" olandır, Göğün aşkınlık sembolü oluşu, onun sonsuz yüceliğinin şuuruna varmaktan dolayı, kendiliğinden, doğmaktadır. Ve böylece, pek tabiî olarak "Yüce", "En yüce", ulûhiyyetin bir sıfatı oluverir.[192]

Bütün bunlar, göğün basit bir tefekküründen çıkar. Fakat böylesine bir sonucu, mantıkî ve aklî bir ameliye telâkki etmek, büyük bir hata olur. "Yüceliğin", "yer-ötesinin", sonsuzluğun aşkın kategorisi, insanın ruhuna olduğu kadar aklına da, benliğine de bir bütün hâlinde tecelli eder. Sembolizm, küllî şuurun, doğrudan doğruya (kendiliğinden) olan bir verisidir, yani kendisini, olduğu gibi keşfeden, kâinattaki durumunun farkına varan insanın küllî şuurunun bir verisidir. Bu esasî keşifler, onun dramına, öylesine organik bir biçimde bağlanmıştır ki, aynı sembolizm onun şuur altının işleyişini olduğu kadar, ruhî hayatının en soylu ifadelerini de tayin ve tahdîd eder. Binaenaleyh şu farklar üzerinde ısrarla duralım: Sema sembolizmi ve dinî değerleri, gök kubbesinin objektif, sakin ve mantıkî bir tefekküründen doğmuyorsa da, onlar sırf efsanevî bir tertibin ve akıl dışı tecrübelerin sonucu da değildir. Tekrar edelim: Semânın, tamamen dinî değer kazanmasından önce bile gök, kendi aşkınlığını izhar eder. Gök; aşkınlığı, kudreti, değişmezliği, sırf kendi varlığı ile sembolize eder. Gök vardır; çünkü yücedir, sonsuzdur, değişmezdir, güçlüdür.[193]

---

192 Eliade, *Traité*, s. 46-47.
193 *Aynı eser*, s. 47.

Dinlerin çoğunda ulûhiyyete delâlet eden ismin, semâ ile aynı anlama gelmesi veya onun bir vasfını (yüce, parlayan, gökte oturan vb.) taşıması da, insanlıkta ulûhiyyeti yücelerde görmenin ne derecede köklü bir temayül olduğunu gösterir.[194]

Şunu da belirtelim ki, Kur'ân'ın bildirdiği Allah, Zahir ve Bâtın zıt (mütenakız değil), isimleriyle tecelli eder. Yüceler yücesi olduğu halde, "İnsana şah damarından bile yakındır." Semâda olduğunu bildiriyorsa da, semânın Kendisini kayıtlamadığını da belirtmektedir: "Gökleri (semâvâtı) Sağ eliyle (yeminiyle) dürendir O." (39, 67).

11. el-Habîr

"Hiçbir şey gizli kalmayacak tarzda Bilen"[195] bir başka tarife göre "Kendisinden gizli haberler saklı kalmayan, mülkünde olup biten her şeyden, hareket eden bir zerreden bile haberdar olan"[196] demektir.

"Alîm" anlamınadır, fakat, saklı olan gizliliklere ait ilim "hubre" diye adlandırılır ve bu özelliğe sahip olana da Habîr denir. Bir tefsire göre de, "olmuşu ve olacağı Bilen" mânâsını belirtir.[197]

HBR kökü, fiil olarak Kur'ân'da hiç görünmez. İsim şekliyle ise sadece birkaç âyette kullanılmıştır: 18, 91'de, Allah'ın ilminin ihatası söz konusudur. Bazı münafıkların gizli hallerini (ahbâra-hum), Allah mü'minlere bildirir (9, 94). Allah, "haberlerini" ortaya çıkarmak için, insanları imtihan eder (47, 31). Yeryüzü, Allah'ın ilhamı ile[198] haberlerini anlatacaktır (99, 4). Buna mukabil, Habîr sıfatına çok rastlanır (45 âyette) ve her zaman, münhasıran Allah hakkında kullanılmıştır. Vahyin bütün safhalarında yer almıştır. Medine devrinde daha fazladır (26 âyette).

---

[194] *Değişik Toplumlarda Semavî Tanrı İnancı* bk. *Aynı eser*, s. 47-55; Rousseau, *Les Religions*, s. 31-33.

[195] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/234 hk. 5/94.

[196] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 48; İsfahânî, *Müfredât*, s. 141.

[197] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, HBR md., 4/226. "Muhbir" (bildiren) anlamı verenler de vardır (İsfahânî, *Müfredât*, s. 142).

[198] Merfû bir hadise göre, erkek ve kadın her kulun, üzerinde işlediği şeyleri, yeri ve günü ile bildirmesidir. Tirmizî, *Tefsîr*, kitabının ilgili yerinde; Nesâî, *Tefsiru'n-Nesaî*, 5/118 a; Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, 18/234; *el-Mustedrek*, 2/532; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 6/380.

Bu vasıf, ilk olarak 14. sıradaki el-'Âdiyât sûresinde görülür: "Doğrusu Rabbleri o gün onların her şeylerinden haberdardır" (100, 11). Burada âhiret günü söz konusudur.[199] Bütün insanların sinelerinde, kalplerinde olan bütün gizli tarafları o gün açığa çıkaracağı (100, 10) için, bu sıfat bilhassa o gün aşikâr olacağından böyle bir tahsisin yapılmış olacağı düşünülebilir. Bu âyetlerde, sinelerde bile olan gizli tarafların ortaya konulacağının bildirilmesi, baş tarafta verdiğimiz tarifleri desteklemektedir. Bu ismin kullanılışı, şu özellikleri gösterir:

a– Daha ziyade, tek başına vârid olmuştur (6 defa Mekke'de, 20 defa Medine'de).

b– "Hakîm Habîr" şekli yalnız mekkî sûrelerdedir (6, 18.73; 11, 1; 34, 1). Bunlardan 11, l'de özel isim durumundadır.

c– "Habîr Basîr" şekli de yalnız mekkî sûrelerde görülür (35, 31; 42, 47; 17, 17. 30.96).

d– "Alîm Habîr" bir mekkî (31, 34), 3 medenî âyette görülür (49, 3; 66, 3; 4, 35).

e– "Latîf Habîr" 55. sûreden itibaren, her safhada bulunur (6, 103; 31, 16; 67, 14; 22, 63; 33, 34).

f– Tek başına geldiği iki âyette, mevsufsuz olarak, yani özel isim durumundadır: 35, 14 ve 25, 39 (bu son âyette, bazı tefsirlere göre, Allah hakkında olmayabilir).

12. el-Ehad, el-Vâhid

Ehad kısaca "Tek", vâhid ise "Bir" olarak tercüme edilebilir. Allah hakkında el-Vâhid "şeriki olmayan", el-Ehad ise "şebih ve naziri olmayan" demektir.[200] el-Ehad, "Tek, Biricik" anlamını taşıdığı için "hiç bir şey, hiçbir vecihle O'na benzemez" diye de izah olunur.[201] İlk anda aynı anlama geldikleri sanılan el-Ehad ve el-Vâhid isimleri arasında, çeşitli ince farklar vardır. Kullanıldıkları yerler ayrıdır. Ayrıca gelişen İslâm tefekkür

---

[199] Âhirete tahsisin hikmeti, "Mâliki yevmi'd-din" vasfının izahında geçmişti.
[200] Beyhakî, *Esmâ*, s. 32'de el-Halîmî'den.
[201] İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 13.

ve ıstılahının, bu iki vasıf arasında bulduğu farklar M. Hamdi Yazır tarafından mükemmel bir şekilde bildirilmiştir.[202] Elif-lâmlı şekliyle el-Ehad, mutlak vasıf olarak Allah Teâlâ'dan başkası hakkında kullanılamaz.[203] Bu ismin, "Benzersiz, Tek" mânâsı üzerindeki tefekkür, biraz daha ileriye götürülünce "Bu vasfın bütün celâl sıfatlarına, yani bütün selbî sıfatlara delâlet ettiği"[204] sonucuna varılır. Böylece "bütün sıfat ve fiillerinde Kâmil olanı"[205] gösterir. Bunlardan anlaşılıyor ki, bu ism-i celîl, büyük ve derin bir teolojik değer taşır.

el-Ehad isminin Kur'ân'da kullanılışı konusunda İbn Teymiyye'nin, değerli mütâlâasından bir kısmını nakletmek faydalı olacaktır. İhlâs sûresinde, es-Samed elif-lâmlı vârid olduğu halde "Ehad" ismi elif-lâmdan mücerret olarak gelmiştir. Zira;

a– isbat durumunda,

b– müfred olarak,

c– muzaf olmaksızın mevcudatta Ehad olarak adlandırılan hiç kimse yoktur. Hâlbuki nefiy halinde veya nefiy manasındaki durumlarda (şart, istifham vb.), vaziyet başkadır هل عندك أحد (yanında kimse var mı?); ما جائني أحد الا أكرمتُه yanıma hiç kimse gelmez ki, ona ikram etmeyeyim)" cümlelerinde olduğu gibi). Maksud şudur ki, el-Ehad lafzıyla, a'yândan, Allah'tan başka hiçbir şey vasf olunmamıştır. Ancak nefiy halinde, O'ndan başkası için kullanılır. Lisan âlimlerinin dediklerine gör لا أحد في الدار (evde kimse yok)" denilir, fakat "orada biri var" anlamı için فيها أحد denilmez. Bundan dolayı Kur'ân'da, sadece gayr-i mûceb hallerde (nefiy, şart gibi: لستن كأحد من النساء "Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. (33, 32); "Eğer müşriklerden biri Senden himaye isterse, ona eman ver" وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ olarak bulunur: Ehadu-kum, ehadu-humâ vb.)[206]

Ehad ismi, bütün Kur'ân-ı Kerîm'de yalnız bir âyette Allah'ı tavsif eder; "*De ki: O, Allah'tır, Tek'tir (veya O, Allah, Tek'tir)*" (112, 1). Bizim

---

[202] Bu farkları göstermeye 30 sayfa kadar yer ayırmıştır. Yazır, *Hak Dini*, 8/6277-6304.

[203] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/91 ve n. 1.

[204] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/273.

[205] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/547.

[206] İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 12-13.

izlediğimiz kronolojik sırada 22. sûredir. Bu sûrenin nüzul sırası hakkındaki değişik fikirler, sıralama işinin birçok durumda, ne derecede zor ve ne kadar şahsî olduğuna bir örnek teşkil eder. Müsteşriklerden Muir 2., Rodwell 10., Hirschfeld 3. sayar. Grimme "1. Mekke devresi" sonuna götürür. Nöldeke ile Schwally 44. sıraya koyar.[207] Bu sûre tevhid akidesini çok kesin bir şekilde açıkladığı için, bu sonuncular ise, bu ilânı daha ileri bir devreye götürmek fikrine mütemayil oldukları için böyle düşünmüş olabilirler. Biz "Rabb" vasfını incelerken, tevhid ilânının bazı müsteşrikler tarafından ileri sürüldüğü gibi, "2. Mekke devresine" ait olmayıp, çok daha önce olduğunu açıkladığımız için oraya havale ediyoruz.[208]

el-Vâhid

Allah'ın birliğini ifade eden bu vasıf, sayı itibariyle birlik değil de, şeriki olmamak bakımından Bir olduğunu ifade eder.

VHD maddesinin fiil olarak, Kur'ân'da hiç görünmemesi dikkat çekicidir. Bu cümleden olarak Allah'ı bir tanımayı ifade eden tevhîd ve çekimleri de yoktur. Allah'ın birliği, Vâhid vasfını getirmekle veya daha başka tarzlarda açıklanmıştır. Bu vasıf, 30 defa gelmiştir. 22 âyette Allah'ın sıfatıdır. Daha çok Allah'ın bir tek Tanrı olduğunu bildiren cümlelerde yer alır: إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ (Allah, ancak Bir Tanrı'dır)" (4, 171), أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ (O, ancak Bir Tanrı'dır)" (14, 52) gibi birçok durumda tâbi' (sıfat) durumundadır. Nadiren haber (yüklem) olarak görülür: إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ (muhakkak ki Tanrı'nız Bir'dir)" (37, 4).

Daha önce başka üslûplarla ifade olunan vahdaniyet (Allah'ın tek Rabb olduğu, âlemlerin Rabbi olduğu, el-Ehad olduğu gibi), el-Vâhid vasfıyla, izlediğimiz sıraya göre ilk önce 38. sıradaki Sâd sûresinde vâki olmuş (38, 65), müteakiben birçok mekkî (6, 19; 37, 4; 39, 4; 40, 16; 41, 6; 14, 48.52; 18, 110; 16, 22.51; 21, 108; 29, 46) ve medenî âyette (2, 133. 163; 22, 34; 4, 171; 9, 31; 5, 73) devam etmiştir.

Esmâ-i hüsnâdan (İlâh dışında), sadece el-Kahhâr ile beraber (el-Vâhidu'l-Kahhâr) kullanılmıştır. (38, 65; 12, 39; 39, 4; 40, 16; 14, 48; 13, 16). Bu terkib,

[207] Blachère, *Le Coran*, 2/23.
[208] "Rabb" vasfına, bilhassa n. 22'ye bk.

Mekke devrine inhisar eder (13. Ra'd sûresi, cumhura göre mekkî'dir). Bu terkib hemen her âyette, "Allahu'l-Vâhidu'l-Kahhâr" şeklinde tâbi' (sıfat) olarak gelmiş, yalnız 13, 6'da, haber (yüklem) olmuştur.

13. es-Samed

Kur'ân-ı Kerîm'de yalnız bir defa vârid olmuştur. Bu kökten kullanılan başka hiçbir kelime de olmamıştır. Biraz bundan, biraz da Arapçada bu maddenin kullanılış alanının geniş olmamasından dolayı, bu vasıf oldukça değişik şekillerde açıklanmıştır.[209]

Üzerinde daha fazla durulan mânâya göre, Samed, kasd anlamına olan samd masdarından, ism-i mefûl mânâsını taşıyan bir kelimedir. Bunu esas alarak es-Samed: "Mahlûkların ihtiyaç ve isteklerinde Kendisini kasd ettikleri. Kendisine yöneldikleri" tarzında izah olunur. Bu tefsir, İbn Abbâs'dan da rivayet olunmuştur.[210] Bununla beraber ona nisbet olunan başka izahlar da vardır (rivâyet olunan bu izahlar, belki de onun, değişik zamanlarda verdiği mânâları veya aynı anda verdiği muhtemel birkaç mânânın ayrı rivayetler haline getirilmesini göstermektedir). Taberî kesindir: "Arapların dilinde Samed, kendisinin üstünde bir kimse olmayan, kendisine yönelinen Seyyiddir." diyerek, şiirle bu mânâ lehine istişhâd eder.[211] Onun bu izahı, Ebû Ubeyde'ninkinden iktibas edilmiş gibidir.[212] el-Hattabî de, Samed'in aslının "kasd" olduğunu, yapılan açıklamalar içerisinde, iştikakın delâlet ettiği bu anlamın, tercih olunması gerektiği fikrindedir.[213] İbnu'l-Enbârî'den şöyle bir söz nakledilmektedir: "Samed'in, 'kendisinden üstün hiç kimsenin olmadığı ve insanların ihtiyaç ve işlerinde kendisine yöneldikleri Seyyid' anlamına geldiği hakkında lisan âlimleri arasında ihtilâf yoktur."[214] Eş'arî, "Seyyid", "ihtiyaç sırasında Kendisine yönelinen" anlamlarını, Mûtezile'ye de nisbet eder.[215]

---

209 Değişik tefsirler için bk. mesela, İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 2-13.
210 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/547; el-İsfahânî, *Müfredât* , s. 286.
211 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 30/347.
212 Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 2/316.
213 Beyhakî, *Esmâ*, s. 59.
214 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/273.
215 Eş'arî, *Makâlât*, s. 218.

Mezkûr "Seyyid" anlamıyla ilgili olarak İbn Abbâs'ın es-Samed'i: Ululukta, azamette, hilimde, gınada, hikmette... hülâsa ululuğun her çeşidinde kâmil olan mânâsında tefsir ettiği de rivayet olunmuştur. İbn Mes'ûd'dan da buna yakın bir izah nakledilir.[216] Buhârî'nin şahsî açıklaması da bu mealdedir.[217]

Samed'in Arapçadaki ikinci anlamı, "içinde boşluk olmayan"dır. Bundan hareketle eksiksiz, gediksiz, menfezsiz, nüfuz edilemeyen gibi mânâlar üzerinde durulmuştur. Bu anlamı, dilimizdeki "som" kelimesi çok iyi karşılamaktadır. "Kendisinden bir şey çıkmayan" ('İkrime, Hasan el-Basrî), "yemeyen içmeyen" (eş-Şa'bî) gibi izahlar da, bu ikinci kısma ilhak olunmalıdır.

es-Samed ismi hakkında bir başka izah, yine bir sahabiden Ubeyy b. Kâ'b'den mervîdir. O, muhteva ile tefsir usulünü uygulamıştır: "es-Samed: doğurmayan, doğurulmayandır. Zira, doğrulup da ölmeyen hiçbir şey yoktur. Ölene de, başkası varis olur. Allah ne ölür, ne de başkası O'na varis ve halef olur."[218] Muhammed b. Kâ'b, 'İkrime de buna yakın izahlarda bulunurlar.[219] "Mahlûklarından sonra Bakî olan" tarifinin de menşei, bu izah olsa gerektir.

et-Taberanî (ö. 360/971), *Kitâbu's-Sünne*'sinde birçok görüşü naklettikten sonra: "Bütün bunlar doğrudur, hepsi de Rabbimizin sıfatlarıdır: İhtiyaç ve dileklerde Kendisine yönelinen, ululukta nihayet derecede olan, içinde boşluk olmayan (som), yiyip içmeyen, mahlûklardan sonra Bakî olandır." şeklinde toparlayarak yapılan izahların büsbütün farklı şeyler olmadığını göstermek istemiştir.[220]

Samed vasfı, Arapça'da insanlar hakkında da kullanılmış olduğundan haber durumunda elif-lâmlı olarak gelerek hasr ifade etmiştir: "Allah'tır Samed." (112, 2). Böylece bu isme ancak O'nun hak sahibi olduğu belirtilmiştir. Mahlûklar bazı bakımlardan samed olsalar bile, samediyyetin hakikati onlarda bulunamaz. Zira mahlûk; ayrılma, dağılma ve bölünmeye

---

[216] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 30/346; Beyhakî, *Esmâ*, s. 58; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/547.
[217] Buhârî, *Tefsîr*, İhlâs sûresinin tefsirinde, 6/95.
[218] bk. Dârimî, *er-Redd 'alâ el-Cehmiyye*, s. 262.
[219] Beyhakî, *Esmâ*, s. 59.
[220] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/547'de.

kabil olduğu gibi başkasına da muhtaçtır. Oysa her şey, her cihetten Allah'a muhtaçtır. Herkes Kendisine yöneldiği halde, Kendisi kimseye yönelmeyen, yalnız Allah'tır.[221]

14. el-'Âlîm, 'Âlim, Allâmu'l-Guyûb, A'lem

Allah'ın ilmine delâlet eden ilk vasıf, zımnen mukayese değeri taşıyan[222] ism-i tafdil şeklinde, A'lem vasfıdır. Bu vasfın, ilkin 23. sırada yer alan en-Necm, sûresinde bulunduğunu görürüz (53, 30). Daha sonra, aynı sıfatı bildiren çeşitli vasıflar gelmiştir. Bunlardan en çok kullanılanı Alîm ismidir. İlk defa 39. sıradaki el-A'râf, 200 âyetinde gelir. el-Alîm, Allah'ın vasfı olarak: "Olmuş olanı, olmakta olanı, ve gelecekte olacak şeyleri bilen, Kendisine kâinattan hiçbir şey gizli kalmayan ve ilmi küçük-büyük, zâhir-bâtın her şeyi kuşatan" tarzında tarif olunur.[223] Halîmî: "Âlim: eşyayı nasıl iseler öyle idrâk eden, demektir. Diğer bütün mevcudat O'nun fiilleri olduğundan anlaşılır ki onları yapan Âlimdir. Ve bu fiiller irade ve kasd iledir. Buna göre fiil, ancak âlim ve hayy olandan, sâdır olabilir."[224] Bu tarifler, doğrudan doğruya lisandan çıkmasa bile, Kur'ân'ın ilâhî ilme dair yerleri tetebbu edildikten sonra, el-Alîm vasfı hakkında, bu tarifin doğru olduğu anlaşılır.

İlm, Kur'ân'da en çok kullanılan birkaç maddeden biridir (çekimleri ve müştaklarıyla beraber 900 kadar). Allah'ın ilim sıfatının taallukatı hakkında çok ayrıntılı bilgilere sahip olmamız da, bu keyfiyet ile açıklanabilir. "İlm" sıfatı, birçok âyette, masdar şekliyle Allah'a izafe edilmiştir (hayat, sem', basar gibi öbür sıfatlar için bu durum görülmez). Bu kökün çeşitli şekillerde kullanılmasıyla, ilâhî ilmin mahlûklara taalluku, çok canlı ve müşahhas bir şekilde tasvir olunur. Bu durumu, bazı örneklerle, görmekte fayda vardır.

İnsanlar için ulaşılmazlıkla ifade edilebilecek göklerin erişilmezliğinde, yerin dipsizliğinde saklanan (49, 18 vb.) şeyleri, karalarda ve denizlerde olup bitenleri (6, 59), yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve

---

221 İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 13.

222 krş.. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/63.

223 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, İLM md., 8/407. el-Halîmî ve Gazzâlî'nin kelâmî yönden daha teknik tarifleri hk. bk. Beyhakî, *Esmâ*, s. 20-21; *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 39.

224 Beyhakî, *Esmâ* s. 21.

oraya yükseleni (57, 4), gökte ve yerde bulunan her bir sözü (21, 4) Bilen Allah, "bulunduğumuz her durumu, Kur'ân'dan okuduğumuz her yeri, içine daldığımız her bir işi mutlaka şahid olarak bilir. Yerde ve gökte hiçbir zerre O'ndan gizli kalamaz. Zerreden daha küçük ve daha büyük her şeyi apaçık bir Kitapta kaydetmiştir." (Krş., 10, 61). Kur'ân-ı Kerîm'in özelliklerinden biri de şudur: İnsana, kendi varlığını unutturan, kâinatın uçsuz bucaksız fezasında kaybettiren bir tablo çizdiği zaman, umulmayan bir anda, insanın dikkatini kendisi üzerinde toplar.[225] İnsanın taşıdığı ehemmiyeti, önemli bir memuriyeti olduğunu, bir sorumluluk mahlûku olduğunu öylesine takrîr eder ki, rakamlara sığmayan genişlikteki o muhitten, kendisinin teşkil ettiği merkeze nasıl intikal ettiğinin, insan farkına bile varmaz. İnsan böylece sonsuz mesafelerin yutan boşluğundan birden sıyrılır ve kendini bulur. Kur'ân'ın bu özelliğinin, konumuz olan ilimle ilgiii örneklerinden bir kaçını arzedetim.

"Dikkat edin; göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. O, şu anda, içinde bulunduğunuz hâli de bilir. Kendisine döndürüleceğiniz günde de, onlara yaptıklarını tek tek haber verir. Allah her şeyi Bilendir." (24, 64). Göklerin ve yerin genişliğinde kendini unutan insanın dikkati, birden, şu saniyede içinde bulunduğu duruma çekiliyor. İş bununla da kalmıyor: Bütün insanların bütün yaptıklarına Allah'ın ilminin taalluk ettiği ve âhirette bunların hepsini tek tek bildireceği, Allah'ın işte böyle bir Bilen olduğu anlatılıyor.

"Göklerde ve yerde her ikisinin arasında ve toprağın altında bulunanlar O'nundur. Sen sözü istersen açığa vur, (istersen sakla). Şüphesiz O, gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir." (20, 67). İnsan, ışık yıllarıyla ifade olunan fezanın genişliği içinde kaybolmaya terkedilmiyor. Aynı anda, insanın şu saniyede telâffuz ettiği sözü, hatta kalbinin ve hayalinin en uzak köşesinde sakladığını da Allah'ın bildiği beyan olunuyor.

"Şüphesiz, Allah göklerin ve yerin gaybını bilir. Doğrusu O, kalblerde olanı da Bilendir." (35, 38). "Düşen bir yaprak yoktur ki, onu bilmesin. Yerin dibinin karanlığında hiçbir dane yoktur ki, onu bilmesin. Yaş-kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir Kitapta olmasın." (6, 59). "Bakışlardaki hainliği de, sinelerin özünü de bilir." (40, 19). "Hiç yarattığını bilmez olur

[225] Nursî, B. Said, *Sözler*, 11-12, İstanbul, 2007.

mu? O'dur gizlilikleri Bilen Latif, Habîr." (67, 14) vb. Kur'ân, ilahî ilmin, bu kabil müşahhas tasvirleriyle doludur.

İlim, bir şeyi tam bir şekilde bilmektir.[226] (Ma'rifet, şu'ûr, fıtnat, idrâk, ihsas, akl, va'y, der' vb. gibi Arapçada bilmeyi ifade eden kelimeler, ilmin özel şekillerine delalet ederler. İlim, daha kapsamlı bir kavramdır. Cenâb-ı Hakk'ın bilmesini "'ilm"le ifade edip, öbürlerini Kur'ân'da mahlûklar için îrad ettiği halde, kendisine bir defa bile izafe etmemesi elbette manidardır. Bunlardan yalnız FTN kökü, Kur'ân'da yer almaz. İdrâk bir yerde gelmiş ise de (6, 103), müşâkele babından gelmiştir, mutlak olarak izafe edilmemiştir.[227]

Bu maddeden, mübalağa bildiren Alîm vasfı, bütün Kur'ân'da 162 defa gelmiş, 153 yerde Allah'ı tavsif etmiştir. Allah hakkında kullanılırken, bazen fiil ameli yaparak (bir nevi meful alarak) kayıtlı olarak gelir: Allah: "yaptıklarını, yaptıklarınızı", "müttakiler", "zâlimleri", "müfsidleri", "kalblerin sakladıkları her şeyi" bilir. Zikrettiğimiz bu durumda geldiğinde, Alîm ismi tek başına bulunur; "إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - muhakkak ki, Allah her şeyi Bilendir." gibi. Birçok âyette ise mücerret ve mutlak olarak gelir. Kimi elif-lâmlı, kimi elif-lâmsız olur. 52 mekkî, 101 medenî âyette gelmiştir. Metin uzunluğu göz önüne alınırsa Medine'de üç misline yakın nisbette fazla vârid olduğu anlaşılır. Alîm isminin kullanılışı başlıca şu özellikleri gösterir:

a) "Âlîm Hakîm" şekli 11 defa Mekke'de, 26 defa ise Medine'de nâzil olan âyetlerde görülür.[228]

b) "Semî Alîm" şekli 10 defa Mekke'de, 22 defa Medine'de nâzil olan âyetlerde görünür.[229]

---

226 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 4/88.

227 Gerçi "ilim"de, bizdeki anlamıyla Allah hakkında muhaldir. Zira bizim ilmimiz sonradan teşekkül eden maddî-zihnî suretlerden ibarettir, sınırlıdır, gayba taalluk edemez. Fakat mevcut kelimeler içinde en uygun olan yine de ilim olduğu için, o seçilmiştir diye düşünüyoruz.

228 Mekke'de: 6, 83. 128. 139; 12, 6. 83. 100; 15, 25; 6; 43, 84; 51; 30; 76, 30. Medine'de: 2, 32; 4, 11. 17. 24. 26. 92. 104, 111. 170; 9, 15, 28. 60. 97. 106. 110; 22, 52; 24, 18. 58. 59; 49, 8; 60, 10; 66, 2; 48, 4; 76, 30.

229 Mekke'de: 6, 115; 7, 200; 10, 65; 12, 34; 21, 4; 26, 220; 41, 36; 44, 6; 29, 5. 60. Medine'de: 2, 127. 137. 181. 224. 244. 256; 3, 34. 35. 121; 5, 76; 6, 13; 8, 17. 42. 53. 61; 9, 98. 103; 24, 21. 60; 49, 1; 4, 148.

c) "Alîm Habîr" bitişmesi 1 defa Mekke'de (31, 34), 3 defa İse Medine'de vaki olur (49, 13; 66, 3; 4, 35).

d) "Azîz Alîm" yalnız Mekke'de nazil olan âyetlere mahsustur (6, 96; 27, 28; 36, 38; 40, 2; 41, 12; 43, 9).

e) "Alîm Kadîr" yalnız mekkî âyetlere mahsustur (42, 50; 35, 44; 16, 70; 30, 54).

f) "Hallâk Alîm" mukareneti, sadece 2 mekkî âyette yer alır (36, 81; 15. 86).

g) "Fettâh Alîm" yalnız 1 mekkî âyette vârid olmuştur (34, 26).

h) "Alîm Halîm" yalnız 3 medenî âyette yer alır (4, 12; 22, 59, 33, 51).

ı) "Şâkir Alîm" mukareneti, yalnız 2 medenî âyette bulunur (2, 158; 4, 147).

İ) "Vâsi' Alîm" bitişmesi, Medine'ye münhasırdır (2, 115. 247.261. 268; 3, 73; 5, 54; 24, 32).

Demek ki, Allah'ın ilim sıfatı, başka birçok sıfatıyla terkîb edilerek, çok yaygın bir alanı kuşatmıştır. Bu mefhumlar arasında bazen bir derecelenme veya te'yîd ("Alîm Hakîm", "Semî' Alîm", "Alîm Habîr" gibi); bazen dengelenme ("Alîm Kadîr", "Alîm Halîm", "Azîz Alîm"); bazen farklı yönleri İhata etme ("Vâsi' Alîm", "Şâkir Alîm", "Fettâh Alîm") durumları gözükmektedir. Celâl sıfatlarıyla yalnız Mekke'de (Azîz, Kadîr, Fettâh, Hallâk); Cemal sıfatlarıyla ise münhasıran Medine'de (Halîm, Şâkir, Vâsi) terkib edilmiştir. Bilmek mefhumuna yakın olan sıfatlarla ise (Hakîm, Habîr, Semî'), her iki devirde de beraber bulunmuştur. Alîm vasfı 50 kadar yerde ise tek başına gelmiştir.

A'lem

A'lem, ilimden ism-i tafdil şekli olup, "daha iyi, en iyi, pek iyi bilen" demektir. Allah hakkında 40'tan fazla âyette vârid olmuştur. Ancak hiçbir yerde elif-lâmlı olarak, superlatif değerinde mücerret gelmemiştir. Hemen her yerde, taalluk ettiği mütemmimi (tümleç) vardır. Fakat mukayese (comparatif) değeri de, açık değil, zımnî olarak ifade olunur. Meselâ hiçbir yerde Allahu'l-A'lem (Mutlak olarak pek iyi Bilen Allah) şeklinde vârid

olmamıştır. "وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ -Allah doğru yola girenleri (girecekleri) pek iyi Bilendir." misâlinde olduğu gibi. Kendisiyle mukayese edilenler, hazfolunmuştur. Yani "sizden, onlardan daha iyi Bilendir." tarzında, mukayesenin öteki unsuru bildirilmemiştir. Buralarda "Â'lem" yerine "Alîm" konulursa mânâ yine müstakim olabilr. O'nun için böyle vârid olan "A'lem"leri ekseriya bir nevi superlatif değerinde düşünerek "pek iyi Bilendir" diye anlamak ve tercüme etmek, daha isabetli olabilir.

Âlim

İlimden ism-i fail olarak "bilen, bilici" anlamına gelen bu şekil, her zaman muzaf olmak suretiyle kayıtlı bir tarzda Allah'ı tavsif etmektedir. 13 kadar âyette vârid olmuştur. Bilhassa 'Âlimu'l-gayb ve'ş-şehâde (gaybı ve mevcud olanı Bilen) vasfında geçer. Bu vasıf hem Mekke'de (6, 73; 39, 46; 13, 9; 23, 92; 32, 6), hem de Medine'de (9, 94. 105; 59, 22; 62, 8; 64, 18) görünür. Bu terkib, belli başlı şu şekillerde tefsir olunur: "gizliyi ve aşikârı Bilen", "yok olanı ve var olanı Bilen"[230], "dünyâ ve âhireti Bilen", "mahlûklardan gâib veya onlara aşikâr olan her şeyi Bilen".[231] Bu vasıf "Sonra gayb ve şehâdeti Bilen'e döndürüleceksiniz." ibaresi ile geldiği her yerde, mevsufsuz yani özel isim durumundadır (62, 8; 9, 94. 105). Bunların üçü de son Medine devrine aittir.

Âlimu'l-gayb (gaybı Bilen) şekli iki âyette vârid olmuştur (72, 26; 34, 3). Her ikisi de mekkî'dir.

'Âlimu gaybi's-semâvâti ve'l-ard (göklerin ve yerin gaybını Bilen) şekli bir mekkî âyete gelmiştir (35, 38).

Demek ki 'Âlim şekli, hemen her yerde gaybe muzaf olarak gelmiştir.

Âlimîn

Âlim anlamında olarak, fakat cemi şekliyle Allah'ı tavsif eder. Bu cemi şekli, failin azametini veya fiili hakkıyla yaptığını ifade eden, aktivitenin kuvvet ve yoğunluğunu gösteren bir üslûp nevidir. Allah, Kendisinin

---

[230] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/110.
[231] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 21/123.

Bilen olduğunu, iki âyette bu şekilde bildirmiştir (21, 51, 81). Bunların her ikisi de mekkîdir.

Allâmu'l-guyûb

Allâm, ʻâlimin tekerrür ve mübalağa bildiren fa"âl şeklidir. "Gizli denilen hiçbir şey, Kendisine gizli kalmayan", [232] "olmuşu ve olacağı Bilen, gökte ve yerde Kendisine hiçbir şey gizli kalmayan"[233] tarzında tanımlanmıştır,

Allâm vasfı, Kur'ân'da dört âyette ve münhasıran gayba muzaf olarak gelmiştir. Biri Mekke'de (34, 48), öbürleri Medine'dedir (9, 78; 5, 109. 116). Bu dört âyetten ikisinde Allah, Kendisinin bu vasıfla muttasıf olduğunu haber vermekte, birinde melekler, birinde de bir peygamber (Hz. İsâ) O'nu, böylece vasfetmektedirler. Hadis-i Şerifte, istihare duasında Allâm ismi geçmektedir.

15. el-Azîz

Azîz, ʻizz masdarından sıfattır. ʻİzz bazen galebe, bazen şiddet ve kuvvet, bazen değer yüksekliği veya nadir olmak anlamlarına gelir. Allah'ın bu vasfını tarif eden zâtlar, bu mânâları göz önünde tutarlar. el-Hattâbî (ö. 388/998) birinci olarak, "Kendisine üstün gelinemeyen Güçlü", ikinci olarak da "Eşi, benzeri olmayan" tarzında tanımlar.[234] Taberî (ö. 310/922), yalnız galebe ve kuvvet mânâları üzerinde durarak, "İrade ettiği hiçbir şey Kendisine mümteniʻ olmayan, cezalandıracağı ve intikam alacağı hiçbir kimsenin elinden kurtulamadığı" şeklinde tarif eder.[235] Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), sadece üçüncü anlamı göz önüne alarak, "Ender, ulaşılması güç olan" olarak tanımlayıp galebe ve kudret mânâlarını hiç düşünmemiş olması şaşırtıcıdır.[236]

---

[232] İsfahânî, *Müfredât*, s. 344.

[233] Ezherî, *Tehzîb*, 9/417; krş. Beyhakî, *Esmâ*, s. 20, 21.

[234] Beyhakî, *Esmâ* s. 34.

[235] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3/18 hk., 6/271; 2/260 hk., 5/511; 2/129 hk., 3/88; 3/62 hk., 6/479. Buna benzer tarifler hk. bk. İsfahânî, *Müfredât*, s. 333; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/30 (57, 1 hk.); Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/33 ve 129.

[236] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 31-32.

İzz maddesinin Kur'ân'da fiil şekilleri çok azdır. Sadece üç âyette varid olmuştur: fe azzeznâ (takviye ettik) (36, 14), tu'izzu (aziz edersin) (3, 26) fiillerinde fail, Allah'dır. Azzenî (bana üstün geldi) (38, 23) de ise fiil, insana izafe edilmiştir. Bu kökten isim olan ‘izze ise 11 yerde görünür; 6'sı Allah hakkındadır. Bu âyetlerde: İblis Allah'ın izzetine kasem eder (38, 82), “bütün izzetin Allah'a ait olduğu” bildirilir (35, 10; 10, 65). Allah, Rabbu'l-'izze (izzet sahibi Rabb)dır (37, 180). Medenî olan bir âyette “izzet Allah'ın, Resûlü'nün ve mü'minlerindir.” buyurulur (63, 8). Aziz olan Allah'a tabiiyyet cihetiyle, böylece mahlûklara da bu sıfat verilmiş olmaktadır. Bu şart gerçekleşmezse, izzet “kibir” mânâsına gelen mezmûm bir vasıf olur (2, 206; 38, 2). Bir âyetten de, Firavunlar Mısır'ında yeminin, tanrılaştırmanın Firavun'un “izzeti” üzerine yapıldığını öğreniyoruz (26, 44). Bu kökün ism-i tafdil şekli, e'azz, üç yerde mukayese ifade eder; “daha güçlü”, “daha kıymetli” anlamlarında (63, 8; 11, 92; 18, 34), Allah hakkında olmaksızın getirilmiştir. Müennes ism-i tafdîl şekli el-'Uzzâ, müşriklerin taptığı bir putun adıdır (53, 19). Hadiste (6, 91) وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ âyetinin tefsirinde Cenâb-ı Allah'ın “ أنا العزيز أنا الجبار أنا المتكبر - Yani Azîz Benim, Cebbâr Benim, Mütekebbir Benim.” buyurduğu bildirilmektedir.[237]

Bu kökün az kullanılmasına rağmen Azîz sıfatı çok görünür. 99 yerden 90'a yakını hep Allah'ı tavsif eder. İzzet masdarının başta saydığımız belli başlı üç anlamı, sıfat şeklinde de vâriddir. Azîz vasfı, büyük bir ekseriyetle Allah'ın mutlak kudret ve üstünlüğünü belirten muhtevalarda yer alır: “*Tan yerini ağartan, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı vakit ölçüsü kılandır. İşte bu, Azîz, Kadîr olanın nizamıdır.*” (6, 96) gibi birçok âyette durum böyledir. Fakat meselâ Zü'ntikâm ismine bitiştiğinde, galebe mânâsı ağırlık kazanır: “*(...) Allah'ın resullerine verdiği sözden cayacağını sanma; doğrusu Allah Azîz u Zü'ntikâmdır.*” (14, 47), yani mutlak galip ve cezalandırandır. Üçüncü anlam olan “ender olmak, eşi benzeri bulunmamak” ise, Allah'tan başka şeyler hakkında gelmiştir: “*Size, içinizden Azîz bir resûl geldi.*” (9, 128); “*Muhakkak ki o, aziz bir kitap'tır.*” (41, 41) gibi. Fakat Allah hakkında, sarih olarak böyle bir muhtevada geldiğine rastlamadık. Azîz bazen güç, zor anlamına da kullanılmıştır: “*Dilerse sizi*

[237] Beyhakî, *Esmâ* 34.

ortadan kaldırır ve yeni mahlûklar getirir. Bu, Allah'a güç ("azîz) değildir." (35, 17) âyetinde görüldüğü gibi. Bu ismin Allah hakkında kullanılması şu özellikleri gösterir.

a) Münferit olarak hiç gelmemiştir.

b) İlk olarak 27. sıradaki el-Bürûc sûresiyle başlayarak, vahyin bütün safhalarında görünmüştür.

c) Esmâ-i hüsnâdan en fazla Hakîm ismine iktiranetmiştir. "Azîz Hakîm" 16 defa Mekke, 31 defa ise Medine'de görünür.[238] Mekkî olanların ekseriya tâbi (sıfat) durumda irad edildiği görülür.

d) "Azîz Rahîm" şekli 13 defa görünüp, Mekke devrine inhisar eder.[239]

e) "Azîz Alîm" yalnız Mekke'ye münhasır olup, altı âyette yer alır (6, 96; 27, 78; 36. 38; 40, 2; 41, 12; 43, 9). Bu altı zikirden dördünde mevsufsuz, yani özel isim durumundadır.

f) "Kavî Azîz" şekli 2 mekkî (11, 66; 42, 19), beş medenî âyette yer alır (22. 40.74; 57, 25; 58, 21; 33, 25).

g) "Azîz Zü'ntikâm" iki mekkî (39, 37; 14, 47), 2 medenî âyette gelmiştir (3, 4; 5, 95).

h) "Azîz Gaffâr" sadece üç mekkî âyette bulunur (38, 66; 39, 5; 40, 42). Bu son âyette özel isim durumundadır.

ı) "Azîz Hamîd" üç mekkî âyette görülür (85, 8; 14, 1; 34, 6). Bu son iki yerde özel isim durumu vardır.

İ) "Azîz Gafûr" iki mekkî âyete bulunur (35, 28; 67, 2).

k) Bir mekkî âyette "Azîz Vehhâb" vârid olmuştur (38, 9).

l) "Azîz Muktedir" yalnız bir defa Mekke'de vârid olur (54, 42). Özel isim durumundadır.

Demek ki Azîz ismi, esmâ-i hüsnâdan değişik 10 isimle terkib edilerek, geniş bir alana yayılmıştır. Bu isimler bazen biri birini te'yid eder ("Kavî

[238] **Mekke'de**: 27, 9; 31, 9. 27; 34, 27; 35, 2; 39, 1; 40, 8; 42, 3; 45, 2. 37; 46, 2; 14. 4; 16, 60; 29, 26. 42, 30, 27. **Medine'de**: 2, 129. 209. 220. 228. 240. 260; 3, 6. 18. 62. 126; 5, 38. 118; 8, 10. 49. 63. 67; 9, 40. 71; 57. 1; 59. 1. 24; 60, 5; 61, 1; 62, 1. 3; 64, 18; 4, 56. 158. 165; 48, 7. 19.

[239] 6, 9, 68. 104, 122. 140. 159, 175. 191. 217; 36, 5; 30. 5; 32, 6; 44, 42.

Azîz", "Azîz Muktedir", "Azîz Zü'ntikâm"), birçok hallerde biribini dengeler ("Azîz Hakîm", "Azîz Rahîm", "Azîz Gafûr", "Azîz Gaffâr") veya âyetin muhtevasını hülâsa etmek gibi başka özellikler ortaya koyarlar.

Hamîd, Rahîm, Alîm, Gafûr, Vehhâb, Muktedir, Gaffâr isimleriyle birleştirilmesi mekkî sûrelere mahsustur,medenî sûrelerde yeni şekiller ortaya çıkmamış, ancak Kavî, Zü'ntikam, Hakîm isimleriyle terkib edilmesi orada da devam etmiştir. "Azîz Hakîm" nerdeyse tek şekil halinde kalmıştır. Bu şekil 47 defa görünmesine rağmen, mevsufsuz olarak hiç gelmemiştir. Halbuki çok az sayıda iktiranettiği müteaddit isimlerle mevsufsuz özel isim durumunda kullanılmıştır. Toplam olarak 10 kadar âyette özel isim durumunda görünür ki, bu onu, er-Rahmân, Rabbu'l-'âlemîn vasıflarından sonra, en fazla mevsufsuz kullanılan isim durumuna getirir. Dolayısıyla ulûhiyyetin başlıca hususiyetlerinden birini ifade ettiğini, nerdeyse bizzat O'na alem olduğunu gösterir.

16. el-Hamîd

"Hamdolunan" demek olup, ilk defa 27. olan el-Bürûc sûresinde geçer. Hamîd, hamd masdarından, ism-i mefûl mânâsı taşıyan fa'îl vezninde bir sıfattır. Hamd, "kendisindeki güzel vasıflardan ve yaptığı iyiliklerden dolayı bir kimseyi öğmek" demektir.[240] Şükür ve medih unsurlarını, bir arada olarak ihtiva eden "hamd"i karşılayacak Türkçe asıllı bir kelime yoktur. Bizdeki "öğmek", sadece medih ve sena karşılığıdır.[241] Hamd hakkında yapılan tanımların özeti olarak, bunun belli başlı şu unsurları ihtiva ettiğini söyleyebiliriz: a) Kendisine hamdolunanda, hakikaten güzel sıfatlar bulunmalıdır. Bir başka deyimle, ondaki değerler sübjektif değil, objektif olmalıdır. b) Onun, kendisine hamdedene karşı yapmış olduğu lütufları, ihsanları bulunmalıdır. c) Yaptığı iyilikleri, herhangi bir zorlanma sonucu olarak değil, ihtiyarî olarak yapmış olmalıdır. d. Ona mahmûd denilebilmesi için, yapmış olduğu iyiliklere mukabil, fiilen öğülüp teşekküre hedef olmuş olmalıdır. e. Hamdetme işinde, mahmûd'a karşı bir ta'zim ve muhabbet refakat etmelidir.[242]

---

240 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 4/424, ŞKR md.

241 Hamd, şükür ve medih arasındaki ince farklar için bk. Yazır, *Hak Dini*, 1/57-60.

242 Bu unsurlar için bk. Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyyât*, s. 267; İbn Teymiyye, *Minhâc*, 3/100.

Hamdin taşıdığı anlamı gördükten sonra, Allah'ın vasfı olarak el-Hamîd'in nasıl tarif edildiğini görelim. el-Hattâbî: Allah'a, yaptığı her şeyden dolayı, mutlak surette hamdolunur, işlerinde bir yanlışlık düşünülemeyeceği için O, bollukta da darlıkta da hamde müstahıktır. Zira, O'nun işlerinde bir yanlışlık düşünülemez.[243] İbn Kesîr: "yaptıklarında, söylediklerinde, dininde ve takdirinde Hamdolunan."[244] Allah, bütün isimleriyle de, Hamîd'dir. Kur'ân'da: Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, din gününün Mâliki olduğu (1, 2-4); gökleri ve yeri, karanlıkları ve aydınlığı yarattığı (6, 1); göklerde ve yerde Hükümrân, Hakîm ve Habîr olduğu (34, 1); has kuluna eğrilik taşımayan bir Kitab indirdiği (18, 1) vb. gibi hususiyetlerinden dolayıdır ki, hamde müstahak olduğunu bildirmiştir. Kemâl manâsıyla hamd, ancak O'na mahsustur. Allah, hamdin Kendisine ait olduğunu bildirdiği gibi, insanlar (17, 111; 14, 139 vb.), melekler (39, 75; 2, 30 vb.), gök gürültüsü gibi meteorolojik unsurlar (13, 13), kısaca "anlayamadığımız bir ifade ile istisnasız bütün varlıklar" (17, 44) O'nun hamdini terennüm ederler.

Hamd kökü, fiil olarak Allah hakkında hiç kullanılmamıştır. O'nun hamdi, sübut ve istimrar ifade eden isim cümlesi şeklinde ifade olunmuştur. Fiil şekli yalnız bir âyette "yapmadıkları şeylerle hamdolunmak isteyen kimseler" kınanırken vârid olmuştur (3, 188). İsim olarak 40'tan fazla yerde ve münhasıran Allah hakkında bulunmuştur. Makbul insanlar için hâmidûn (hamdedenler) vasfı gelmiştir (9, 112). İsm-i mefûl şekli olan mahmûd (öğülmüş) yalnız bir kere ve Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ulaştırılacağı makamın sıfatı olarak gelmiştir (makâmen mahmûden 17, 79).

Bütün Kur'ân'da elif-lâmlı veya elif-lâmsız olarak 16 âyette görünen Hamîd isminin kullanılışı, şu durumları gösterir.

a) Münferid olarak yalnız bir âyette ve özel isim değerinde vârid olmuştur. إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ - Hamîdin yoluna (...) (22, 24). Bu âyet medenîdir.

b) "el-Azîz el-Hamîd" şekli her zaman tâbi' (sıfat) olarak gelmiştir (85, 8; 34, 6; 14, 1). Bu şekil yalnız Mekkî âyetlerde görülür.

c) "Hamîd Mecîd" (11, 73), "Hakîm Hamîd" (41, 42), "Velî Hamîd" (42, 28) birer âyette vârid olmuştur. Bunların hepsi de mekkîdir.

---

243 Beyhakî, *Esmâ*, s. 60.
244 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/475.

d) "Ganî Hamîd" diğerlerine göre çok fazladır. Hem mekkî (31, 12. 26; 35, 15; 14, 8), hem de medenî (2, 267; 22, 64; 57, 24; 60, 2; 64, 6; 4, 31) âyetlerde görünür.

Terkib edildiği ilâhî isimlere dikkat edilince görüleceği gibi, "Hamîd Mecîd" birbirini destekler. Azîz isminin Hamîd ismine bitiştirilmesi ise çok önemlidir. Zira birincisi mutlak kudret ve galebeyi ifade eder. Böyle olanın, zorunlu olarak sevilen, sayılan, öğülen, kısaca hamîd olması gerekmez. Allah'ın Hamîd bir Azîz olduğu ise, böylece belirtilmiştir. "Ganî Hamîd" ise, başka mânâlar arasında bir de şunu ihtiva eder. Allah başkalarının hamdiyle Hamîd değildir, zatında Hamîddir. Başkalarının hamdinden esasen müstağnidir.

Altı şekil arasında Medine devrinde kalan tek şekil bu sonuncusudur.

17. eş-Şehîd

Allah'ın vasfı olarak eş-Şehîd "Kendisinden hiçbir şey saklanamayan ve hiçbir şeyi unutmayan"[245] demektir. Şâhid olmak, ilk önce "huzur" düşüncesini uyandırır. Şâhid oluşu, bilmenin öbür nevilerinden ayıran, özellikle bu hâzır olma kavramıdır. Gazzâlî'ye göre ilim, mutlak olarak düşünülürse: Allah "Alîm", gayba ve gizli taraflara izafe edilirse "Habîr", zâhiri durumları bilme söz konusu olursa "Şehîd"dir.[246] İlâhî huzurun insan üzerinde doğuracağı etki gerçekten bambaşkadır. Beşeri anlamda bir huzur, Allah Teâlâ hakkında doğru olmayacağından şöyle izahlar yapılmıştır: Şehîd, mahlûkların ancak şuhûd, yani huzur ile bilebilecekleri şeye muttali olandır. Gerçi O mekânî yakınlıkla vasfolunmaz. Maksad mahlûkatında olup biten şeylerin uzakta olan kimse gibi Kendisine gizli kalmayacağıdır.[247] Hülâsa Allah ezelden beri her şeyi bilir. Küçük-büyük her şeye muttalidir.[248]

Kur'ân'da oldukça fazla görünen bu kökten, Allah hakkında vârid olan fiil pek azdır. Allah Kendisinden başka tanrı olmadığına şehâdet

245 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/67, 58, 6 hk.
246 Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 60.
247 Beyhakî, *Esmâ*, s. 47.
248 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/23

ettiği gibi, melekler ve ilim sahipleri de buna şahitlik ederler (3, 18). Yine O, Kendi ilmiyle kitabı indirdiğine şahitlik eder (4, 166). İnsanların bazı işlerine, meselâ münafıkların yalancı olduklarına (63, 1 vb.) şehâdet eder. Allah, Rableri olduğuna dair Âdem oğullarının, kendilerini sorumlu kılan şehadetlerini almıştır "eşhede-hum" (7, 172). Ne şeytanı, ne de onun yardımcılarını, kâinatı yaratmasına şahid tutmamıştır (18, 51). En büyük şehâdet Allah'ın şehâdetidir (6, 19). Allah şehâdet âlemini olduğu gibi gaybı da bilendir (39, 46; 64, 18 vb.). Şehâdet mefhumu gerek fiil gerek vasıf olarak Allah hakkında kullanıldığı gibi, mahlûkları için de kullanılmıştır. Şehîd'in çoğulu olan "şühedâ" müşriklere izafe edildiğinde "şühedâ'e-kum (şahitleriniz)", bazen "sahte tanrılar" diye tefsir olunur. Bu, şahidde "yardımcı" anlamının düşünülmesinden çıkmaktadır.[249] Fakat bu kelime, şehâdet kavramının kapsadığı başka şeylerle de tefsir olunur. İbn Abbâs "yardımcılarınız", Mücâhid "lehinizde şehâdet edecek olanlar", bazıları "huzurlarına önem verdiğiniz kimseler" demiştir.[250]

Şehid vasfı Kur'ân'da 35 yerde geçer 20'sinde Allah'ı tavsif eder. İlk olarak 27. sıradaki el-Bürûc sûresinde görünmüştür. Kullanılış özellikleri:

Her zaman münferit olarak gelmiştir.

Hiçbir yerde elif-lâmlı olarak eş-Şehîd vârid olmamıştır.

a. Vahyin başlangıç safhasından itibaren her devresinde görünmüştür.

d) Birçok âyette temyiz: "كَفيَ باللّٰهِ شَهِيدًا - Şâhid olarak Allah yeter." veya haber durumunda "إِنَّ اللّٰهَ عَلي كُلِّ شيءٍ شَهِيدٌ - Allah her bir şey üzerinde Şâhiddir." gelmiş, tâbi' (sıfat) olarak hiç vârid olmamıştır.

Şahidîn

Bir âyette azamet veya fiildeki aktivitenin şiddet derecesini belirten bir üslûp nevi olarak, Allah hakkında cemi suretinde gelmiştir:

وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ "*Biz onların hükümlerine Şahidler idik.*" (Enbiyâ, 21/78)

[249] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/23 hk. 1/195-196; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/244-245.
[250] İsfahânî, *Müfredât*, S. 269; krş., Tata., 1/367-368; 3/45, 97/

18. el-Gafûr, el-Gaffâr, Gâfiru'z-zenb, Hayru'l-gâfirin, Zû mağfire, Vâsiu'l-mağfire

Allah, mağfiret sıfatını bildirmek üzere GFR maddesinden gelen mezkûr vasıflarla Kendisini tavsif etmiştir. Bu isimler, aslında aynı hususiyete delâlet ettikleri için, –benzeri durumlarda olduğu gibi– aynı yerde ele alacağız.

Gufran, mağfire masdarları, setr, yani örtmek ifade ederler. Gafûr, Gaffâr isimleri bu kökten mübalağa binalarıdır ki, kısaca "kulların günâhlarını örten, suçlarından ve hatalarından geçen" anlamına gelirler.[251] Allah Gafûrdur demek, "kullarının günâhlarını affetmekle örtendir." demektir.[252] Gazzâlî bu maddeden gelmiş olan belli başlı üç vasıf arasında şu ince farklara dikkati çeker. Ona göre: el-Gâfir, mağfiret fiilinin yalnız aslına; el-Gafûr, günahların çokluğu nisbetinde mağrifetin de çok olduğuna delâlet eder. Hatta günâhların sadece bir nevini bağışlayana gafûr denilemez. el-Gaffâr ise, günâhları tekrar tekrar, çokça bağışlayan demektir. Öyle ki, bütün günâhları bir tek defada mağfiret eden, ve fakat defalarca günâha dönen insanı bağışlamayan, gaffâr ismine müstahak olmaz.[253]

GFR, Kur'ân'da en fazla kullanılan maddelerden birisidir. Fiil, isim, vasf şekilleriyle 250'den fazla yerde görünür. Mağfiretin söz konusu olduğu her yerde fail sarih veya takdirî olarak Allah'tır. Bütün Kur'ân'da, bunun üç istisnası vardır (64, 14; 45, 14; 42, 31), her üç âyette de ya mü'minlerden mağfiret edici olmaları istenmekte, veya onların bu sıfatla muttasıf oldukları haber verilmektedir. Fiil, mağfiret istemeye delâlet eden istiğfar şekliyle gelmiş ise, tabiatıyla Kendisinden bağışlanma istenilen (mansûb durumunda) Allah'tır, mağfiret eden fail yine O'dur. Bu kökten kullanılan masdar "mağfire"dir; yalnız bir âyette "gufran" da kullanılmıştır. Mezîd şekillerden "istiğfar" masdarı da bir âyette (9, 114) gelmiştir. Allah bağışlamasını hiçbir yerde mütekellim vahde (birinci tekil

[251] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, GFR md, 5/25.
[252] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/218 hk. 4/139. Buna yakın tanımlar için bk. Beyhakî, *Esmâ*, s. 57; İsfahânî, *Müfredât*, s. 362.
[253] el-Maksâd, s. 13-14.

şahıs) olarak "mağfiret ettim, mağfiret ederim" tarzında bildirmemiştir. Bu fiil, "mağfiret ettik", "mağfiret etti" "mağfiret eder" vb. şekillerinde ifade olunmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'deki mağfiret kavramı çok geniş bir semantik alana yayılır. Bu, başlı başına incelenmesi gereken bir konudur. Biz sadece, rast gele bazı unsurlara işaret edelim: Mağfiret mefhumu, genel olarak ulûhiyyetin Rabb unvanı ile münasebete konulur. Allah, kullarının kendisinden mağfiret istemelerini bekler (2, 199; 72, 20; 11, 61 vb.); günah işleyip de bağışlanma isteyenler öğülürler (3, 135, 4, 110 vb.). Çünkü günâh, insanların ayrılmaz bir özelliğidir. Bu konuda birçok hadisten sadece birini hatırlayalım: "*Eğer günâh işlemeseydiniz, Allah sizleri ortadan kaldırır, günâh işleyip de Kendisinden mağfiret dileyenleri yaratırdı.*"[254] Günahkâr kimse diliyle olduğu gibi, fiilen de kendisinin bağışlanmasına vesileler aramalıdır. "Allah'a ödünç vermek" (64, 18 vb.), yani O'nun rızası için yaratıklarının ihtiyaçlarını gidermek gibi. İnsanın affedici olması da, Allah'ın onu mağfiret etmesine sebeptir (24, 22). Günâhları bağışlamak yetkisi, yalnız Allah'ındır (3, 135), vasıtalar kaldırılmıştır. Ancak, O'nun mağfireti için şahsî gayretle birlikte vesileler de aranabilir, Resûlün mağfiret istemesi (4, 64) gibi. Babanın evlad hakkındaki istiğfarı da aranabilir (12, 97). Melekler, yeryüzündeki mü'minler için mağfiret dileyip dururlar (42, 5; 40, 7). İnsan, kendisi için olduğu gibi, anne-babası, öbür mü'minler için de mağfiret dilemelidir (14, 41; 59, 10). Mağfiret dileme ferdî olduğu gibi (28, 16; 26, 82 vb.), topluluk halinde de olabilir (7, 23; 2, 58; 2, 286 vb.). Allah'ı mağfiret etmeye hiçbir şey zorlayamaz, bu iş hür iradesine bağlıdır (3, 129). O az-çok her günâhı, kısaca bütün günâhları affedebilir (39, 53). Fakat cumhurun görüşüne göre, bu mücmel ve genel ifade, Allah'ın "şirk"ten başka bütün günahları bağışlayacağını bildiren (4, 48) âyet ve kâfir olarak ölen kimseleri affetmeyeceğine dair nass ile (47, 34) açıklanmış ve tahsis olunmuştur (bu son iki âyet de mekkîdir). Mağfiret kavramına ait notlarımızı şu önemli noktaya dikkati çekmekle bitirmek istiyoruz: Birçok âyetten anlıyoruz ki, Kur'ân'da mağfiret, –azınlıkta kalan durumlar dışında– suçtan, azaptan "paçayı kurtarmak" değil; öğülen, aranan,

---

[254] Müslim, *Tevbe*, 11; Tirmizî, *Daavât*, 98; Ahmed b. Hanbel, 1/289.

gerçek ve yüksek bir makamdır (51, 18; 2, 221; 3, 133; 8, 4; 47, 15; 48, 29 vb.). Allah'ın günahsız Resûlünün bile, mağfiret istemeye teşvik olunması (110, 3 vb.), günâhlarının mağfiret olunacağından bahsedilmesi (48, 2) gibi durumlar da bundan ileri gelir. Böylece, gerçekte, günâh işlemeyen kâmil insanlar da, hilâf-ı evlâ hareketlerinden ötürü, nefisle rnücahede ve Cenâb-ı Hakka iltica lezzetine kavuşurlar.

el-Gafûr

Kur'ân-ı Kerîm'de 91 defa zikrolunur. Bunların 36'sı mekkî 55'i medenî'dir. Bu kökten gelen bütün diğer vasıflar gibi, münhasıran Allah hakkında vârid olmuştur. Bazan elif-lâmlı, bazen elif-lâmsız gelmiştir. Bu ismin kullanılış özellikleri şunlardır:

Yalnız iki mekkî âyette tek başına gelmiştir (17, 25; 18, 53).

"el-Gafûr el-Vedûd" şeklinin tek örneği vardır. O da Gafur isminin ilk defa göründüğü, başlangıç devresine girebilecek bir âyettedir (85, 14).

"Azîz Gafûr" yalnız 2 mekkî âyete bulunur (35, 28; 67, 2).

"Gafûr Şekûr" yalnız 3 mekkî âyette vardır (35, 30.34; 42, 23).

"Afuvv Gafûr" şekli ise, Medine'ye inhisar eder (22, 60; 4, 43. 99; 58, 2).

el-Halîm İsmi ile hem Mekke hem Medine devrinde bulunmuştur. Dikkati çeken husus: Mekkî âyetlerde "Halîm Gafûr" şeklinde geldiği hâlde (17, 44; 35, 41), medenî âyetlerde takdim-te'hire tâbi olarak "Gafûr Halîm" tarzında vârid olmuştur (2, 225.235; 3, 155; 5, 101).

Esmâ-i hüsnâdan hiçbiriyle kıyas edilemeyecek derecede Rahîm ismine iktiranetmiştir (23 mekkî, 48 medenî âyette).[255] Esas olarak "Gafûr Rahîm" şeklinin tek istisnası, "er-Rahîm el-Gafûr" olarak gelen (34, 2) âyetidir.

h) Bir mekkî âyette "Rabb Gafûr" örneği vardır (34, 15).

Demek ki Azîz, Şekûr, Vedûd, Rabb isimleriyle veya tek başına

[255] **Mekkî Olanlar:** 6, 54. 145. 165; 7, 153. 167; 10, 107; 11. 41; 12, 53. 98; 15, 49; 27, 11; 28, 16; 34, 2; 39, 53; 41, 32; 42, 5; 46, 8; 25, 6. 70; 14, 36; 16, 18.110. 115.119. **Medeni olanlar:** 2, 173. 182. 192. 199. 218. 226; 3, 31. 89. 129; 4, 25. 23. 96. 100. 106. 110. 129. 152; 5, 3. 34. 39. 74. 98; 8, 69. 70; 9, 5. 7. 91. 99. 102; 24, 5. 22. 33. 62; 49, 5. 14; 57, 28; 58, 12; 60, 7. 12; 64, 14; 66, 1; 33, 5. 24. 50. 59. 73; 48, 14; 73, 20.

gelmesi yalnız Mekke'de; Afuvv ismiyle ise yalnız Medine'de birlikte gelmiş, ancak Rahîm ve Halîm isimleriyle her iki devirde beraber bulunmuştur. Bitişen isimlerin gerekleri arasında bazen derecelenme ("Gafûr Rahîm", "Gafûr Şekûr", "Gafûr Vedûd"), bazen dengelenme ("Azîz Gafûr"), bazen destekleme ("Afuvv Gafûr") durumları görülür.

Gâfiru'z-zenb

"Günâhları mağfiret edici" demek olan bu vasıf, yalnız bir mekkî âyette gelmiştir. (40, 3).

el-Gaffâr

Kur'ân'da 5 defa görünür. Bunların hepsi de mekkî'dir (20, 82; 71, 10; 40, 42; 38, 66; 39, 5). İlk iki âyette münferid, öbürlerinde "el-'Azîz el-Gaffâr" şeklinde dengelenme belirten bir terkib gösterir. Bunlardan biri, mevsufsuz olarak özel isim durumundadır (40, 42).

Hayru'l-gâfirîn

"Mağfiret edenlerin en hayırlısı" demektir. Hz. Mûsa'nın bir duasında vaki olmuştur (7, 155). Mahlûkların mağfireti elbette Allah'ınkine kıyas edilemez. Allah dağlar kadar günâhları birden ve sebepsiz olarak dilerse bağışlaması, bağışlamakla kalmayıp sınırsız ihsanda bulunması, başa kakmasının, karşılık beklemesinin söz konusu olmaması gibi sebeplerden dolayı, Allah "Hayru'l-gâfirîn"dir.

Zû Mağfire

"Mağfiret sahibi" demektir. 2 mekkî âyette yer alır (41, 43; 13, 6).

Vâsiu'l-mağfire

"Mağfireti geniş olan" demektir. Mekkî olan en-Necm sûresinin, medenî bîr âyetinde bulunur (53, 32).

19. el-Vedûd

1. Vedûd anlamına gelen mevedde, vudd masdarlarından gelir. İsm-i fail olan vâdd'ın mübalağa sîgasıdır.[256] "Çok sevilen, habîb"[257] veya "kendisine yöneleni ve tövbe edeni seven" diye tarif edilmiştir. Arapçada fa'ûl vezni, hem ism-i fail hem de ism-i mefûl mânâsını ifade edebileceğinden, her iki şekilde de açıklamak mümkündür. Nitekim el-Hattâbî ve el-Halîmî gibi zatlar, her ikisine göre de mânâ vermişlerdir.[258] Âlûsî'ye göre ise "seven" anlamını tercih etmelidir. "Habîb" mânâsı zahirin hilâfınadır.[259]

VDD kökü, Kur'ân'da az çok bulunur (değişik şekilleriyle 30 kadar). Fiil olarak kullanılışında, belli başlı iki mânâ ifâde eder. Birincisi temenni sevgisidir. Bu kısmın misalleri daha fazladır. Meselâ; "Her biri ömrünün bin yıl olmasını sever (yani temenni eder)" (2, 96, krş. 4, 102; 3, 69 vb.). Mücerret sevgi anlamı ise, meselâ şu âyette görülür: "Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir topluluğun, Allah'a ve Resûlüne karşı çıkanlara sevgi beslediklerini göremezsin (...)" (58, 22). Buna mukabil, masdar olarak kullanıldığı her yerde, mücerret sevgi mânâsını haizdir: "*Umulur ki, Allah, sizinle düşman olduğunuz kimseler arasında bir sevgi (mevedde) meydana getirir.*" (60, 8). "İman edip iyi işler yapanlar için. Rahmân sevgi (vudd) kılacaktır (sevgisine mazhar edecektir)" (19, 96). İnsanların özellikle karı-kocanın arasında sevgi meveddet ve şefkat yaratması da, Allah'ın âyetlerindendir (30, 21).

Vedûd ismi ilk defa 27. sıradaki el-Bürûc sûresinde görünür. Bütün Kur'ân'da iki defa geçer. Her ikisi de mekkîdir "O'dur Gafûr Vedûd" (85, 14). Öbür âyette ise "Rabbinizden mağfiret dileyin, O'na tevbe edin. Muhakkak ki, Rabbim Rahîm, Vedûd'dur" (11, 90). Bitiştiği isimlerin gerekleri arasında hem derecelenme, hem de karşılıklı olarak birbirini gerektirme durumu vardır.

---

[256] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/92.

[257] Buhârî, *Tevhîd*, 6/175. Buhârî'nin şahsi izahıdır. el-Bürûc sûresi tefsirinde ise İbn Abbâs'dan ta'liken nakleder (6/81).

[258] Beyhakî, *Esmâ*, s. 80.

[259] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/92.

2. Allah ile insan arasında karşılıklı sevgi.

Allah'ın Vedûd vasfı münasebetiyle, O'nunla insan arasındaki karşılıklı sevgi konusuna temas etmemiz lâzım gelmektedir. Bu meseleyi gereken genişliği içinde ele alamayacağız. Zira, sınırlı olan bu çalışmamızda Hâlık-mahlûk münasebetlerini doğrudan doğruya değil, ancak istitradî işaretlerle göz önünde bulundurabiliyoruz. Yalnız, bu konuda –özellikle garplı müsteşrikler arasında–[260] yanlış ve yaygın bir düşünce yerleşmiş olduğundan, parantezimizi nisbeten uzatacağız.

Kur'ân'da Allah'ın kulunu, kulun Rabbini sevmesi var mıdır? Kur'ân'ı az çok tanıyan herkesin, bu soruya vereceği cevap müsbet olmalıdır. Çünkü Kur'ân, bunun doğrudan doğruya ve dolayısıyla olan delilleriyle doludur. En çarpıcı delil, üzerinde durduğumuz Vedûd ismidir. Allah muhabbetini fiilleriyle ifade etmekle yetinmemiş, onu sübût ve istimrar belirten bir isim, bir vasıf olarak kendisine vermiştir. Başka hiçbir delil olmasaydı bu vasıf yeterdi. Kaldı ki başka deliller de çoktur.

وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً "*Allah, İbrahim'i halil edinmiştir.*" (Nisâ, 4/125). Halil hulletten gelir; hullet ise muhabbetin ileri derecesidir. "Sevdiğinden başkasına, kalbinde ve ruhunda hiçbir yer kalmayacak tarzda, sevenin gönlüne nüfuz eden sevgidir."[261] O'nun, çok sevdiği oğlunu boğazlamak şeklinde tâbi tutulduğu imtihan da, bu halillik mertebesine liyâkatini ortaya koymak hikmetinden ileri gelmiş olmalıdır.

"Allah'ın Vechini (yüz) aramak, istemek", "O'nun Vechi için yapmak" gibi hususlara dair âyetler oldukça fazladır (6, 52; 76, 8; 92, 20; 2, 272; 13/22; 30, 38 vb.). Bu âyetler Allah'a yakın olan hayırlı insanların esas gayeleri olarak "Vechini murad etmelerini" ortaya koyar. Bunları harekete geçiren, O'na olan sevgileridir. Birçok âyet "Allah'a kavuşmak (lika' Allah)"tan bahseder.[262] (Bu tabirin geçtiği âyetlerin çoğunun, "hesap vermek için Allah'ın huzuruna çıkmak" muhtevasında olduğu söylenebilir. Fakat bir kısmında O'na kavuşmayı bir gaye olarak sezdiren muhtevalar da vardır (6, 154; 18, 110; 10, 7 gibi).

---

[260] Atay, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, s. 62.
[261] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/557; İbn Kayyim, *Medâric*, 3/30.
[262] krş. Atay, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, s. 62.

Şu âyet ise, konumuz bakımından son derece önemlidir: "*İnsanlardan öyle kimseler vardır ki, Allah'tan başka birtakım nidler*[263] *edinir, onları Allah'ı sever gibi sever; iman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise daha ileri derecededir.*" (2, 165). Bu âyet açıkça gösteriyor ki, ulûhiyyetin en mühim hususiyetlerinden biri, muhabbettir, sevilmektir. Bundan dolayıdır ki, Kur'ân ve İslâm ıstılahında insan, daha çok "kul" vasfıyla anılır. Kulluk, kendisine kul olunan varlığa karşı beslenen, en ileri sevgi derecesini ifade eder. "Abd" kelimesinin bu anlamı, cahiliye devri Araplarında da mevcut idi.[264] Risâlet en üstün mertebe olduğu halde, Resûl kulluğu ile öğünürdü. Mezkûr âyet gösteriyor ki, Allah'tan başka herhangi bir şeyi veya kimseyi, Allah'ı severcesine seven, O'nun emir ve nehiylerine uymak gibi bu sevginin gereklerini yerine getiren kimse, Allah'tan başka nidler, nazirler edinmiş demektir. Bu, muhabbette nid-dir, yoksa Hâlıkıyyet ve Rububiyyette nid değildir.[265] Bâtıl tanrılara, âbidlerinin gerçek bir sevgi taşıdıklarını şu âyetler de bildirir: 2, 95; 29, 25. İman edenlerin Allah'a karşı sevgilerini belirten fıkra ise geniş tefsire yol açmış ve açmalıdır. Bizim için şimdilik şu kadarı kâfidir: Mü'min, Allah'ı; halis, katışıksız, sabit ve ileri bir derecede sevmelidir.

Bir âyette "De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın." (3, 31). Demek ki, Allah'a inanan nezdinde O'nu sevmek asıl fıtratı teşkil eder. Fıtratta olan bu sevgiye hitab olunarak, Allah'ın da kendilerini sevmesi için uymaları gereken yola, böylece irşâd olunuyorlar. Öte yandan bu âyette "sevmek ve bağışlamak" kavramlarının münasebete konulmasından anlaşılıyor ki, Allah'ın mağfireti de, kula olan muhabbetinden ileri gelir. Normal olarak, sevmeyen bağışlamaz. Bunun Kur'ân'da örnekleri çoktur. Sadece "Gafûr Vedûd" (85, 14) ve "Rahîm Vedûd" (11, 90) terkiblerini hatırlatmakla yetinelim.

---

263 Nidd: Nazir, benzer, şebih anlamlarına gelir. Tanrı olarak benimsenen, O'nun yerine ikame edilen şeylere denir.

264 Bunu, garblılar da anlamışlardır: İslâm öncesi Arabistan'da abd'in pekâlâ bir uluhiyete tapan anlamı vardır. "Wellhausen ve Nöldeke tarafından düzenlenen thèophore (Tanrıya nisbet olunarak yapılan şahıs isimleri) adlar listesine başvurmak, bunu anlamak için yeterlidir" (*Reste des arabisohen Heidenthuums*, s. 2-3'ü referans vererek Gaudefroy-Demombynes, "*Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 5).

265 İbn Kayyim, *Medâric*, 3/19-20; Yazır, *Hak Dini*, 1/572-573.

Kur'ân, kimi hasletleri imanın gereği sayar ki, bunlar ister istemez sevgiyi içerirler. Bunlardan biri "Rızâ"dır. Kul, Rabbinden razı olacaktır. Rızâ şunları gerektirir: Kul için en sevdiği varlık, Allah olacaktır. Çünkü bütün öbür şeyleri sevip sevmemesini belirleyen kıstas, Allah'ın onları sevip sevmemesidir. Ayrıca kul Tanrı'sından bütün fiilleri, isimleri ve sıfatlarıyla razı olacaktır: Rabb, müdebbir, emir ve nehyedici, Vekîl, Velî vb. olarak. Bunlar da, kendiliğinden, O'nu sevmesini içerecektir.

Kur'ân mü'minden Allah'a hamdetmesini ister. "Hamd, zemmin zıddı olup, muhabbete makrûn olarak, mahmûdun mehasinini terennüm etmektir." (el-Hâmîd ismini görürken, hamdin sevgiyi tazammun ettiğine temas etmiştik). Kur'ân'ın bir kısım âyetleri ise "mefhûm-i muhalifleriyle, Allah sevgisini gerektirirler. "Allah ve Resûlüne karşı çıkanlara, babaları ve evlâtları bile olsa, mü'minler sevgi beslemezler." (9, 24) âyeti de böyledir. Buralarda insanın tabiî olarak en çok seveceği varlıklar (baba, çocuk, refika, mal, yakın akrabalar, yer-yurt), Allah sevgisi ile karşı karşıya konulmakta, eğer Allah'ın rızası başka yerde bulunuyorsa, Allah'a sadakatin baskın gelmesi istenmektedir. Bunlara olan sevgiyi belirleyen, Allah'a olan sevgidir, O'nun rızasıdır. Bu âyetler kulun, Allah'a sevgi besleyebileceğini göstermekle kalmaz, o sevginin ne derece ileri olduğunu da gösterirler.

Allah ile mü'minler arasındaki karşılıklı muhabbeti dile getiren hadis-i şerifler ise oldukça fazladır. Bütün bu nassları değerlendiren Selef, Allah Teâlâ'nın sevileceği, buna müstahik olduğu konusunda müttefiktirler, hatta O'ndan fazla muhabbete lâyık hiçbir şey olmadığını bildirirler; Allah'dan başkasının ancak O'nun muhabbetine tâbi olarak sevilebileceğini kabul ederler.[266] Kul Rabbini sevdiği gibi, O da kulunu sever: "(...) Allah onları, onlar da Allah'ı severler(...)" (5, 54. krş. 3, 31). Allah iyilik edenleri sever (2, 195), tevbe edenleri sever (2, 222), temizlenenleri (2, 222), müttakileri (3, 76), sabredenleri (3, 146), mütevekkilleri (3, 159), âdilleri (5, 42) sever vb. Buna mukabil haddi aşanları sevmez (2, 195), kâfirleri (3, 32), zâlimleri (3, 57), müsrifleri (7, 31), hâinleri (8, 58), kibirlenenleri (16, 23), bozguncuları (28, 77) sevmez vb. Kur'ân bu neviden âyetlerle doludur.

---

[266] İbn Teymiyye, *Minhâc*, 3/98.

Allah ile kul arasında karşılıklı sevginin olamayacağını, bid'at fırkaları ileri sürmüştür (Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Mu'tezile vb.).[267] Dinin ve fıtratın gereği olan sevgi, kalıplaşmış aklın sansüründen geçirilmeye başlanınca, ortaya birtakım mülâhazalar çıktı. Bu istikamette düşünenler dediler ki: "Sevgi, seven ile sevilen arasında cins benzerliğini gerektirir, (Allah ile insan arasında böyle bir şey olamayacağına göre), muhabbet Allah Teâlâ'ya taalluk etmez.", [268] "Muhabbet, ancak mahbuba münasib olmakla olur. Kadîm ile hâdis, Hâlık ile mahlûk, Vâcib ile mümkin arasında münasebet yoktur."[269] Sevgiyi: "Nefsin, arzu ettiği şeye meyletmesi" diye görünce, bu anlamı Allah'ı tenzihe uygun bulmadılar. Kelimenin hakîki manâsıyla "muhabbetin, Allah ile kul arasında düşünülemeyeceğine karar verdiler. Ancak, nasları tekzib edemeyince te'vil yönüne gittiler. Kulların O'nu sevmelerine delâlet eden nasları "Allah'a itaat ve ibâdet muhabbeti", "mükâfata ulaşmak için daha fazla amel işlemek" olarak, yani meşhur tabiriyle "lâzımı" ile te'vil ettiler. Allah'ın insanlara sevgisi ise, "onlara ihsan etmesi, sevab vermesi, yahut medh u sena etmesidir." "Muhabbetin irade olduğunu, iradenin ise, ancak sonradan zaman içinde var edilen makdûra taalluk edeceğini, Kadîm hakkında ise murâd edilmek muhal olduğunu düşününce insanların, meleklerin, enbiyânın Allah'ı sevebileceklerini inkâr ettiler ve dediler ki: "Onların sevgilerinin Allah'a yaklaşmak, O'nu tazim etmek, ve O'na kulluk etmek iradesinden başka anlamı yoktur." Böylece hem ulûhiyyetin, hem ubudiyetin hususiyetini inkâr ettiler; kendilerince de bunu tam tevhîd ve tenzih saydılar.[270]

"Mütekellimlerin ekserisine göre, muhabbet irade nevindendir ki, hakikatte sadece mânâ ve fâidelere taalluk eder. Allah Teâlâ'nın zâtına ve sıfatına taalluk etmesi imkânsızdır. Bundan ötürü muhabbet burada; Kulun ibâdetini sırf Allah Teâlâ'ya münhasır kılmak iradesi demektir. (...) yani onlara göre âyetin قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (Al-i İmran, 3/31) tefsiri: "Eğer Allah'a itaat etmeyi, yahut O'nun mükâfatını seviyorsanız buyuracağım ve yasaklayacağım konularda bana

[267] *Aynı yer.*
[268] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/31 hk. 3/129.
[269] İbn Teymiyye, *Minhâc*, 3/100.
[270] İbn Kayyim, *Medâric*, 3/18 vd.

uyun" olmalıdır. Böyle denilmiş ise de, Ehl-i Sünnet mezhebinden ariflerin yolu böyle değildir. Onlar derler ki: "Muhabbet, hakiki manâsıyla, Allah Teâlâ'nın zatına taalluk eder. Kâmil için lâyık olan, O'nu Zâtı için sevmesidir; O'nun mükâfatına muhabbet, noksan bir derecedir."[271]

Sevgi, beş duyunun idrâkine münhasır değildir ki "Allah duyularla idrâk edilmez, hayalde temessül ettirilemez." şeklinde itiraz edilebilsin. Sevginin yeri kalbdir. Kalb ise, idrâk konusunda gözden daha ileridir. Muhabbetin, "idrâkinde lezzet olan şeye gönlün meyletmesinden" başka anlamı yoktur. Âlûsî, muhabbeti inkâr eden mütekellimlere Kelâm diliyle cevap verir: "Muhabbet, seven ile sevilen arasında cins benzerliğini gerektirir, dolayısıyla Allah Teâlâ'ya taalluk etmez." demek, boş bir sözdür. Çünkü sevgi arazlara taalluk eder, halbuki araz ile cevher arasında cinsiyet yoktur."[272]

Kulun Allah'a sevgisini, "mükâfat" sevgisine bağlamak, o mükâfatı kendi zâtı için sevilen asıl gaye, Allah'ı ise vasıta sevgisiyle sevilen bir duruma düşürme oluyordu. Halbuki Kur'ân'a göre insan bizzat Allah'ı sevmelidir. Meselâ şu âyette bu durum açıkça görünür: "Eğer Allah'ı ve Resûlü'nü ve âhiret yurdunu murad ediyorsanız (...)" (33, 29). Allah Kendisini murad etmeyi, âhiret mutluluğunu murad etmekten başka bir şey olarak göstermiştir. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) "imanın tadını bulmayı –birinci derecede– Allah ve Resûlü'nü her şeyden çok sevmeye" bağlamıştır.[273] Eğer gaye ücret olsaydı, şimdiki hayatta ücret gerçekleşmiş olmadığına göre, imanın tadı bulunmamış olurdu. Sırf ücret için işleyen kimse, çalışması sırasında yorgunluk ve zahmet duyar. Oysa mü'min, ibâdetinde sevgi ve şevk hisseder. Gerçi bu şevkte, fayda ümidinin rolü de vardır. Fakat Rabbinin kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunu düşündükçe, O'nun Zâtına olan sevgisi de artar. Kendi akıllarıyla muhabbeti inkâr eden mütekellimler bile, ibâdetleri sırasında fıtratlarına baksalardı, bu sevginin kendilerinde de bulunduğunu göreceklerdi. Zira kemâl, zatında sevilir. Allah, eksiksiz kâmil olduğu için, kul da O'nu Zâtı için sevebilir. İbn Teymiyye der ki: "Kadîm niçin muhabbetle mevsuf olmasın? Muhabbet

---

[271] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/31 hk., 3/129.
[272] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, aynı yer.
[273] Buhârî, *İmân*, 9; Müslim, *İmân*, hadis no: 67; Tirmizî, *İmân*, 10.

eksiklik değil, kemâl sıfatıdır. Hatta, iradenin aslı sayılır. Her irade, bir sevgiyi gerektirir. Çünkü bir şey, mahbub olduğu için, yahut mahbuba vesile olduğu için murad olunur. Eğer muhabbetin mâdum olduğu farzolunursa, irade mümteni olur (...)."[274]

Muhabbete götüren lezzetler çeşitli olur. Duyularla idrâk olunan şeylerden ileri gelen lezzetler: Güzel bir yemekten, güzel suret ve manzaralara bakmaktan doğan lezzetler gibi. Akılla idrâk olunan zevkler: İlim lezzeti, baş olma lezzeti gibi. Sevginin derecesi, ona götüren saiklere göre değişik olur. Bir insanın, bir köy muhtarı olmaktan duyduğu zevk ile, muteber bir ülkenin başkanı olmasından duyacağı zevk bir değildir. İlim zevki de bilinen şeylerin değişmesiyle değişir. Bilinen bütün şeyler, Kendisinin bazı isimlerinin birer tecellisinden ibaret olan Allah'ı tanımaya çalışmaktan üstün bir zevk elbette düşünülemez. Böyle bir tanıma gayreti, O'nun varlığını bilmekten daha başkadır. Böylece marifet ile muhabbet, münasebete girer. Tanımaktan ileri gelen sevgi, daha müstekarr olur. Bu elde edildikçe, O'na itaat, gölge gibi peşinden gelir.

"İnsan, Allah'ı bütün varlığı ile sevmelidir. Bütün varlığına, merkezî parçası olan aklı da dahildir. Öyleyse, O'nu aklıyla da sevmek gerekir. Herkes kabul eder ki, akıl bir duygu değildir, aksine duygudan çok başka bir şeydir. Buradan anlaşılıyor ki, mukaddes Kitabların Tanrı-insan münasebetlerini belirtmek için kullandıkları "sevgi", sırf duygusal bir anlamı haiz olmaktan, cazibe arzusuna delâlet etmekten, daha başka bir derinliğe sahiptir. Diğer taraftan, eğer sevgi, kavuşmaları gayesiyle bir varlığın öbürüne karşı olan eğilimi ise, açıktır ki, insanla Tanrı arasındaki visali gerçekleştirecek en mükemmel araç "mârifet"tir; zira o, esasen insanda olan ilâhî tarafa, yani akla yönelmektedir. Şu halde Allah'ı sevmenin en üstün tarzı, insanlığın en büyük imkânı olan, bu yoldur."[275]

Allah'ı tanımaktan (ma'rifetullâh) gelen, itaat içindeki, ölçülü bir muhabbet, her mü'min için mümkün hatta vakidir ve imanın gereklerindendir. İnsanlar bu yolda yakînlerinin durumuna göre farklılık arzederler. "Hal böyle olunca, kulun Allah'a sevgisini, lisandaki hakîkî manâsıyla tefsir

---

[274] İbn Teymiyye, *Minhâc*, 3/100.
[275] Schuon, *De l'unitè transcendante des Religions*, s. 28

etmek vâcib olur. Allah'a itaat ise, sevginin sonucudur, fakat ondan başka bir şeydir."[276] Kıyamet hakkında soran bir adama Resûlullah onun için ne hazırladığı suâliyle karşılık vermiş, adam: "namaz, oruç, sadaka olarak pek bir şey hazırlamadım. Ancak Allah'ı ve Resulü'nü severim." demişti. O da cevabında: "Kişi, sevdiğiyle beraberdir" buyurmuştu.[277] Bu da gösteriyor ki, itaat ile muhabbet –birbirini gerektirmelerine rağmen– ayrı şeylerdir.

Allah'ın kula olan muhabbetini Kur'ân'ın isbat, yani kabul ettiğini görmüştük. Bu sabit olmakla birlikte, kavranması güç olan şeylerdendir. "Allah'ın kullarına olan muhabbeti ise, keyfiyeti bizce meçhul, Allah Teâlâ'nın Kendisine âit bir sıfatıdır. Fikir ona erişemez."[278] Gazzâlî, kulun Allah'a olan muhabbetini, hakîkî mânâda kabul eder. Fakat, Allah'ın kuluna olan muhabbetinin, bu anlamda olmadığını söyler. İfade güçlüğü sebebiyle, Allah'a ait sıfatların beşerî tabirlerle bildirilmiş olduğu üzerinde durur. İsim iştirakinin, mahiyette bir benzerliği asla gerektirmediğini, örneklerle açıklar. "Bu uzaklık; ilim, irade, kudret vb. gibi öbür isimlerde, daha da aşikârdır. Bunların hiçbirinde Halık, yaratılmışlara benzemez. Lisan vâzıı bu isimleri, ilkin mahlûkları göz önüne alarak koymuştur; zira halk, akıllara ve anlayışlara, Hâlık'den daha önce sebkat eder. Bundan ötürü o lafızların Hâlık hakkında kullanılmaları istiare ve nakil" yoluyla olmuştur.[279]

Şimdiye kadar anlattıklarımızı özetleyecek olursak: Kur'ân'a göre insan Rabbini mecazen değil, hakikaten sevebilir. Bu sevgi, Allah'ın fiillerinin, isimlerinin, sıfatlarının, zâtının kemâline olan marifetten kaynaklanan halis, nezih taşkınlıktan uzak, kulluğun ve ulûhiyyetin sınırlarını tanıyan, Allah'ın iradesini gerçekleştiren, O'na itaati artıran bir sevgidir. Bu muhabbette, Allah'ın dünya hayatında kendisine ve öteki yaratıklara olan lütuf ve ihsanının, keza âhiret hayatında beklediği ebedî mutluluğun rolü olsa da, Rabbini bunlardan ayrı olarak Zatı için de sever. Zira kemâl, zâtı için sevilir. Öbür yandan Allah da kulunu sever, bu O'nun bir vasfıdır. Ancak O'nun muhabbeti, kulların bildiği sevgiye benzemez.

---

[276] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/54 hk. 6/163.

[277] Müslim, *Birr*, (Hadis no: 164); Buhârî, *Ahkâm*, 10; Tirmizî, *Zühd*, 50; Ahmed b.Hanbel, 3/104; Dârimî; *Rikâk*, 71.

[278] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/165 hk., 2/34; Keza *aynı eser*, 3/31 hk. 3/129.

[279] Gazzâlî, *İhyâ'u*, 4/255.

ulûhiyyetin şanına yaraşan, mahiyetini bilemeyeceğimiz bir hususiyetidir. Kur'ân nazarında, insanın Allah'ı sevmesi, sırf metafizik bir tefekkürden ileri gelmez. Tabiî teolojinin sonuçlarına bağlı değildir. Sadece "eşyanın güzelliklerinden, İlk Sebebin de güzel olacağı" neticesine varan türden bir sevgi değildir.[280] Böyle olsa, mü'min ona "Sen" diye hitab edemezdi, O'na duâ edemezdi. Kıymetli devesini uçsuz bucaksız çölde kaybedip, telaşla aradıktan sonra, nihayet bulabilen insanın, onu bulduğunda duyduğu sevinçten daha fazlasını, Allah kulunun Kendisine dönmesinde bulmazdı.[281] Devesini bulmaktan umudunu kestikten sonra uyandığında, onu yanıbaşında görüvermesi üzerine sevincinden yanlışlıkla "Allah'ım! Sen benim kulumsun, ben de Senin rabbinim." demesinden dolayı, ferah bulmazdı.[282] Mü'min, O'nun Vechine bakmayı, bütün Cennet güzelliklerine üstün tutmazdı.[283] "İyi davrananlara, en iyi (bir karşılık), bir de ziyâdesi vardır." (10, 26) âyetindeki "ziyâde" hakkında Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) "Rahmân'ın Vechine bakmak" demiştir.[284] Şu halde sevgi, O'nun lütuf ve ihsanından, efendi ile kölesi arasındaki münasebetten, daha başka bir öz taşımaktadır.[285] Bu sevgi, metafizik ve genel mânâda anlaşılan, her türlü existensielle vasıftan ve şahsî bir irtibat tarzından yoksun bir Vâcib-mümkin, Kadîm-hâdis münasebeti belirtmekten uzaktır.[286] Dünyada, Allah'ın Kendisini vahiy ile tanıtması, Cennette "rü'yet-i cemaliyle müşerref" etmesiyle gerçekleşen (krş. 75, 22-23) bir münasebettir.

Kur'ân, bu yakınlığı bildirirken Eski Ahid'in, Tanrı'nın "seçilmiş millet" le olan münasebetini bildirişinde yaptığı gibi, bir "zevciyyet" ilişkisi [287] benzetmesine gitmekten sakınmıştır. Bu sevgi ve şefkati, manevî anlamda da olsa, "ilâhî bir babalık"[288] imajına başvurmak suretiyle de göstermemiştir. Bu

---

280 krş. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament*, s. 73-74.

281 Buhârî, *Daavât*, 4; Müslim, *Tevbe*, 1-8; Tirmizî, *Kıyâme*, 49.

282 Müslim, *Tevbe*, 7.

283 Müslim, *İmân*, 297; Tirmizî, *Cenne*, 16; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13.

284 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/62-69'da 17610-17632 no.lı haberler buna dairdir. Muhakkik M. M. Şâkir'in tahriclerine bk.; Dârimî, *er-Redd 'alâ el-Cehmiyye*, s. 303-304.

285 krş. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament*, s. 74-75.

286 krş. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament*, s. 75-77.

287 *Kitab-ı Mukaddes*, *Hoşea*, 2, 19.

288 *Kitab-ı Mukaddes*, *Çıkış*, 4, 22.

kabil tasvirler, yanlış tefsirlere yol açabilirler. Kur'ân'ın bildirdiği Tanrı'nın Rahmân, Rahîm gibi birçok ismi, bilhassa Rabb vasfının ihtiva ettiği şefkat ve sevgi[289] bu yakınlığı daha mükemmel ve daha nezih bir biçimde gerçekleştirmektedir. Her şeye rağmen, bazı durumlarda babanın oğulla veya oğulun baba ile kavgası, davası, çekişmesi olabilir. Rabb ile kul arasında böyle bir şey düşünülemez. Keza bazı hıristiyanların iddia etikleri gibi Tanrının, "insanı, Kendi mahremiyetine sokması için, oğlunun varlığında Kendisiyle bir ittihada (communion) çağırması"[290] gibi bir tuhaflıktan da Kur'ân berîdir. "Tanrı insana dönüştü, ta ki insan da tanrılaşsın"[291] lâubaliliğine hiç yer yoktur. Kur'ân, insan hakkında "sıbgatu'llah" (2, 138) tanır. Bu ilâhî boya, veya insana "ruhundan üflemesi" (38, 72), insanın hususiyetine ve değerine işaret için kâfidir, herhangi bir mücanesetle ilgisi yoktur. "Kur'ân'da ilâhî hayata iştirak" ideali yoktur. Ama Allah'ın vasıflarına, kendi çerçevesinde özenmek, zımnen vardır (4, 149; 24, 22 vb.). Sahih bir kudsî hadis, belirttiği anlamda bir "fenâfillâh" gayesi gösterir. "(...) Bir kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden Bana daha sevimli bir amel ve ibadetle yaklaşamamıştır. Kulum Bana nafile ibadetle de durmadan yaklaşır, nihayet onu severim. Bir kere de onu sevdim mi artık Ben o kulumun işiteceği kulağı, göreceği gözü, kavrayacağı eli ve yürüyeceği ayağı olurum. Benden bir şey dilerse onu verir; bana sığınırsa, muhakkak onu himaye ederim."[292]

Bunlar, insanın ruhanî bir hayat ve ilâhî sevgi tecrübesi için yeterli unsurlardır.

Hıristiyanlık bu kabîl taşkınlıkları gösteriyorsa da, onların kutsal kitapları bu telakkilerden uzaktır. Biz onların "Kur'ân'ı hıristiyanca okumalarına" razı olmadığımız için "İncilleri de müslümanca okumayacağız." Yani Hıristiyanlığı, yabancı bir bakışla yorumlamayıp, İncillerdeki "sevgi" anlayışını, ünlü çağdaş hıristiyan teologu Bultmann'ın tetkikinden özetleyeceğiz.[293]

---

[289] krş. Atay, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, s. 23-28.
[290] Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament*, 69 vd.
[291] O. Clèment, *L'Eglise Orthodoxe*, s. 38, Paris, PUF, 1965. Bu fikrin İrénée'den beri Kilise Babalarınca ifade edildiği söylenir.
[292] Buhârî, *Rikâk*, 38.
[293] Bultmann, *Jèsus*, s. 106-113.

Sevgi (Hz.) İsâ'nın sözlerinde, nadiren gözükür. Gerçekten, sevme emri Dağ Va'zında (Matta, 5, 43-48) ve düşmanları sevmek konusunda geçer. Gerçi bunlar, önemli pasajlardır. Ancak bu azlıktan açıkça ortaya çıkıyor ki, ne (Hz.) İsâ, ne de onun cemaati "sevgi emrinden" ahlâkın özel bir programını yapmayı düşünmüş değillerdi. Aksine, sevgi emri Tanrı'nın iradesini yerine getirme cümlesindendir.[294] Sevgi, hıristiyanhğın getirdiği yeni bir şey de değildir. Din tanımayan edebiyat da, insan sevgisini, düşmanları sevmeyi en yüksek fazilet biliyordu. Stoacı filozof Séneque vs. Fakat bunlarda sevgi, insanlık ideali üzerine kurulmuştur. (Hz.) İsâ'da ise sevgi, temelini, karakter gücü veya şahsî değerde değil, itaat ve nefsin eğilimlerini red fikrinde bulur. Düşmanını sevmek, insan sevgisinin doruğu değil, insanın nefsine olan hâkimiyetinin zirvesidir. Ona göre, "İnsan sevmekle ruhu lehine sonsuz bir değer kazanmaz ve Tanrı'nın varlığına katılmaz.[295] aksine sevgi sadece bir itaat gereğidir. Sevgi bu itaatin, insanı insana bağlayan müşahhas hayatta, nasıl uygulanabileceğini ve uygulanması gerektiğini gösterir."[296] İnsanın yakınını ve Tanrısını sevmesine dair emirden çıkan da, budur. Kendisini imtihan etmek kasdıyla, en büyük emrin ne olduğunu soran yahudi din adamına (Hz.) İsâ şu cevabı verir: Birincisi şudur: "Dinle ey İsrail; Tanrımız Rabb, bir olan Rab'dır. Ve Rabb Tanrını bütün gönlünle, bütün canınla, bütün fikrinle ve bütün kuvvetinle seveceksin." İkincisi bu: "Komşunu, kendin gibi seveceksin" (Markos, 12, 28-31).

"Tanrıyı sevmek, kendi öz iradesini, itaat içerisinde Tanrı'nın iradesine tâbi kılmaktır."[297] "Şu halde aşikârdır ki sevgi, insan hayatını canlandıran ve gevşeten bîr şey olarak değil, bir nevi irade tavrı olarak anlaşılmıştır."[298] Düşmanını veya yakınını sevmek, en iğrenç kimsede bile ilâhî kıvılcımı hissetmesini bilen duygusal bir etkilenme veya sempati veyahut hayranlık üzerine kurulmaz: Tanrının emri üzerinde temellenir. Gerçekten, sempati veya etkilenmeden ileri gelen sevgi, aslında insanın kendisine olan sevgisidir, birtakım tercihlerin sevilmesidir. Bu

[294] *Aynı eser*, s. 106.
[295] İbarenin altını çizmek bize aittir.
[296] *Aynı eser*, s. 108.
[297] *Aynı eser*, s. 109.
[298] *Aynı eser*, s. 111.

şeylerin, bu tercihlerin sevilmesinde kıstas benim, "ben"imdir. Dostluk, cinsî sevgi, tabiî "ben"in tezahürleridir. Onlar, kendi zatlarında ne iyi ne de kötüdürler. Ancak, insanın niyeti kötü olduğu zaman, kötü olurlar. Fakat onlarda, tanrının sevgi emrinin gerçekleştiğini düşünmek, bu emri alt-üst etmektir. Yakınını sevmenin yerine kendisini sevmeyi koymaktır. Tanrının istediği gerçek sevgi; sempati, hayranlık ile olan sevgi değil, "seveceksin" buyruğundaki, iradeye seslenen "karar" sevgisidir. "Sevgi bir duygu olarak anlaşıldığı takdirdedir ki, sevmeyi emretmek saçma olur. Sevme emri gösteriyor ki, sevgi iradenin bir davranışı olarak mütalaa olunmaktadır." Böyle bir sevgi ne zayıftır ne gevşektir. (Hz.) İsâ, insanı taşıdığı şahsî değerler açısından değil. Tanrı'nın emri ile değerlendirir.[299] Bu inceleme, İncillerin anlayışını, Yunan idealizminin yaldızlarından temizlemektedir. Ortaya çıkan aslî çehre, İslâm'daki sevgi anlayışı ile aşağı yukarı aynıdır.[300]

20. el-Mecîd

Mecîd, mecd masdarından sıfattır. Mecd: Genişlik, kerem ve ululuk anlamınadır.[301] İbn Abbâs, Mecîd'i "kerîm" olarak açıklamıştır.[302] Buna yakın olarak "lütuf ve ihsanı geniş olan, kerîm"[303] şeklinde de tarif edilmiştir. el-Halîmî ise şöyle tanımlıyor: "el-Menî' el-Mahmûd, yani erişilmesi zor, kuvvet sahibi olduğu halde hamde lâyık olan."[304] Ona göre bir kimseye Mecîd denmesi için şu iki unsurun bir arada bulunması gerekir: Ulaşılamayacak izzet ve şevketi olacak, fakat bu şevketinin yanında güzel hasletleri ve fiilleri bulunacaktır. Allah Teâlâ, Kendisine erişilmekten münezzehtir; bununla beraber ihsan ve in'âm eden, fazl ve lütuf sahibidir ki insan, nimetlerini saymaktan âcizdir. Âlûsî, daha ziyade azamet mânâsını tercih ediyor.[305]

---

[299] *Aynı eser*, s. 112.
[300] Müslümanların doğrulayabilecekleri bildirilen Ehl-i Kitab sözlerine bir örnek olabilir.
[301] İsfahânî, *Müfredât*, s. 463.
[302] Buhârî, Burûc sûresinin tefsirinde, tâ'liken rivayet ediyor. 6, 81.
[303] Beyhakî, *Esmâ*, s. 40 da el-Hattâbi'den
[304] Beyhakî, *Esmâ*, s. 39'da
[305] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/192.

Mecd kökünden, Kur'ân'da ne fiil ne de masdar vardır. Sadece sıfat olarak Mecîd, dört âyette vârid olmuştur. İkisinde, Kur'ân'ın sıfatıdır (85, 21; 50, 1) Allah'ın ismi olarak ilk defa 27. olan el-Bürûc sûresinde geçer. Burada Zû'l-'Arş ismine mukarin olarak gelmiştir (85, 15). Bundan sonra bir âyette de "Hamîd Mecîd" şeklinde vârid olmuştur (11, 73). Geçtiği iki âyetten birincisi azamet, ikincisi ise azamet ve lütuf muhtevası arzeder. Bu vasıf, tamamen mekkîdir.

21. Fa'âl li mâ yurîd

"İrâde ettiğini yapan" demektir. Fa"âl, "yapan" anlamına gelen "fâ'ilin, tekerrür, devamlılık ve mübalağa ifâde eden sigâsıdır. "Devamlı olarak, kesintisiz ve mükemmel tarzda yapan" demek olur. el-Halîmî şöyle tanımlıyor: "Tekerrür suretiyle istedikçe yapan, kimi işlere gücü yettiği hâlde, kimisinden âciz kalan mahlûklar gibi olmayandır."[306]

Allah'ın bu vasfı, aynı kökten gelen fiil şekilleriyle de bildirilmiştir (2, 253; 3, 40; 22, 14 vb.). Allah'ın çeşitli icraatı "fiil" şeklinde ifâde edilmekle birlikte, "fiil" daha fazla olarak insanlar hakkında kullanılmıştır. Bu, insanın yaptığı şeylerin faili olduğunu isbât eder. Bu kökten masdar şekli sâdece iki âyette görünür-. فِعْلَ الْخَيْرَاتِ (iyi işler yapmak)" (21, 73); وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ (yaptığın iş)" (26, 19). Her ikisinde de, insanlara izafe edilmiştir.

Bu vasıf, ilk defa 27. sırada olan el-Bürûc sûresinde yer alır (85, 16), Ayrıca başka bir mekkî âyette daha vârid olmuştur (11, 107).

Fâilûn

"Yapan" anlamına gelen, "fâ'il"in cemi şeklidir. Üç âyette, azamet cemi olarak Allah'ı tavsif etmektedir (21, 17. 79. 104). Bu âyetler de mekkîdirler.

Allah Teâlâ'nın "fa"âl li mâ yurîd" vasfı dolayısıyla, bu vasfın belli başlı delâletlerinden birkaçına işaret etmemiz gerekir.

a) Kur'ân, Allah'ın irade ve meşîetine büyük bir ağırlık vermiştir. Allah'ın dilediğini yaptığı, O'nu bundan alıkoyacak hiçbir sebebin ve engelin olmadığı, sayısız âyetlerde bildirilmiştir. Buna mukabil, mahlûklar

[306] Beyhakî, *Esmâ*, s. 41.

istediklerini yapamazlar, sorumludurlar: لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ "Allah yaptıklarından sorumlu olmaz; (kullar ise) sorumludurlar" (21, 23). Kul, Allah'ın meşîetine havale etmeden, yapacağı hiç bir şey hakkında kesin bir şey söyleyemez (18, 22-23). Cenâb-ı Allah'ın, kayıtsız iradesini dengeleyen hikmet, rahmet, adalet vb. vasıfları elbette vardır. O'nu sırf iradeden ibaret saymak doğru olmaz.

Bu vasfın şu bakımdan çok büyük bir önemi vardır: Allah, yarattığı şeylerin, koyduğu nizamın mahkûmu değildir. Hikmeti gerektirirse, istediği anda her şeyi değiştirebilir. O her an mutlak tasarruf hürriyetini haizdir. Bu hususiyetin, diğer semavî vahiylerde de bildirildiği Kur'ân'ın çeşitli pasajlarından anlaşılmaktadır. Beşerî tasavvurlarında, bu vasfın bulunmayışı, gerçek Tanrı ile aralarındaki bariz farklardan birini teşkil eder. Çağdaş dinler tarihçisi Eliade, Eski Ahid'in bildirdiği Tanrı hakkında şunları yazıyor: Rabb, kâinatın tek ve gerçek Hâkimidir. Her şeyi yapabilir, her şeyi yok edebilir. Kudreti, mutlaktır; işte bundan dolayıdır ki, hürriyeti de sınır tanımaz. İtiraz kabil olmayan Hükümrân olarak rahmetini ve gazabını dilediği gibi tasarruf eder. O'nu hiçbir şey bağlayamaz, iyi işler ve emirlerini gözetmek bile. Tanrı'nın karşısında, hiç kimse "masum" değildir. Tanrı'yı, kendi vaadleri bile bağlamaz. Ancak O'nun sonsuz rahmeti, bunları ayarlar. Hangi şekliyle olursa olsun "şeriat, kanun", temelini ve müeyyidelerini, Yahova'nın vahyinde bulur. "Fakat, öbür Yüce Tanrı anlayışlarından farklı olarak, Yahova mutlak hürriyetini muhafaza eder. Halbuki öbür tanrılar, bizzat kendileri bile kanunlara karşı çıkamazlar. Meselâ Zeus, Sarpedon'u ölümden kurtaramaz." (İliade, XVI, 477 vd.).[307] Hatırlamak lâzımdır ki, büyük, çoğunlukla filozofların tasavvur ettikleri Tanrı da, genel anlamıyla determinizmin bir nevi esirinden başka bir şey değildir.

b) Üzerinde durduğumuz Fa''âl vasfından da anlaşılıyor ki, Allah Kendisinin devamlı olarak "iş"te olduğunu bildirmektedir. Bu durum, Kur'ân'ın yüzlerce âyetinde de müşahede edilmektedir. En fazla manidar olanlardan birini görmek, öbürlerini sıralamaya hacet bırakmaz: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (O, her an bir iştedir)" (55, 29).

Eski felsefe ve peşinden bir kısım mütekellimler, Allah'ın varlığını,

[307] Eliade, *Traité*, s. 89.

cisimlerin hudusu ile izah ettiler. Hareket ve fiil hudûsun alâmeti sayıldı. Bütün bu hareket halindeki cisimleri harekete geçiren bir İlk Muharrik olmalıdır. Hareket hâdislerin sıfatı olduğuna göre, ilk sebepte hareket olmamalıydı. Dolayısıyla "Kadîm, havâdise mahal olamaz" kuralı bir inanç esası haline geldi. Bazı felsefelerin gayesi, öteden beri, bu varlığa bir esas aramak olmuştur. Varlığı, kendi kendisiyle izah edemeyince; mahiyeti, varlığın mahiyetinden başka olan bir prensip aramaya mecbur kalınmıştır. Matematikteki aksiyom ve postulatlar gibi, öteki işlemlerine temel olabilecek bir prensip. Bizatihi varlık hakkındaki düşüncelerin boşlukta kalmaması için böyle bir prensip farzetmek, felsefe için esas olmuştur. O prensibi bulduktan sonra, onun gayesi gerçekleşmiş demektir. Demek istiyoruz ki, bazı felsefeler, dinin kabul ettiği gibi "işin önceden de sonradan da elinde olduğu" bir Hallâk, bir Fa"âl, bir Ma'bûd, bir Rabb değil, bir Vâcib, bir Kadîm, bir İlk Sebep, bir İlk Muharrik aramıştır. Bunu bulduktan sonra, o prensiple pek ilgilenen kalmamıştır. Kendilerini bu tarafa kaptıran İslâm feylesoflarının, dinî naslarla bazı yunan filozoflarının prensiplerini bağdaştırmak konusunda çektikleri sıkıntıdan daha fazlasını, bu prensibi kabul eden mütekellimler çekmişlerdir. Çünkü mütekellimler, netice itibariyle, dîni esas alan feylesoflardır. Onlar da "kadîm havadise mahal olmaz" esasını benimsediler. Fakat bazı felsefelerin isimsizlik, sıfatsızlık, hayatiyetsizlik, fa'âliyetsizlik içinde ebedî sükûta gömülmüş "Kadîm"ini olduğu gibi kabul edemezlerdi. Allah'ın, mükevvenatla ilgisini, O'nun ezelî İlminin, Kudretinin, İradesinin "taallukatı" şeklinde izah ettiler. Ancak, bu "taallukat" ile olan açıklamaların da, Kur'ân'ın Hayy, Kayyûm, Hallâk, Fa'âl, "Her an bir işte" vb. olan Allah tavsifini, tam gösterdiği söylenemez. Kur'ân bir "Tanrı mefhumu" değil, "Kendisini izhar eden Hayy, Kayyûm, Fa"âl... olan Allah"ı tanıtır Kur'ân: İlk Sebep, Vâcib, Kadîm yahut Varlık, hatta Tanrı konularını ele alan bir "İlâhiyyat (teoloii)" kitabı değildir; Allah'ın kâinattaki, tarihteki, insandaki icraatını izhar eden vahiydir. Mahz-ı şerr olan ademî taraf değil, mahz-ı hayr olan vücudî taraf hâkimdir Kur'ân'a. Allah'ın Kelâmı da, ciltlenmiş, yazılmış bir ilahiyat kitabı değil, seslendiği her şuuru harekete geçiren Allah Kelâmıdır. Mütevazı' kanaatimize göre, bize öyle geliyor ki, Kur'ân ne Allah hakkında, ne de Kelâmı hakkında, statik bir karakter tanıma hakkını bize vermez. Ezelî, zaman ötesi ve zaman üstü bir fa'âliyyet vasfı, Allahı,

tavsif eder. O'nun kelâmına da dinamik özellik hâkimdir. İnkâr etmiyoruz ki, bu inançta da birtakım felsefî, aklî, problemler doğar. Ama bu mesele aklı aşan bir meseledir. Körü körüne mi inanacağız? diye sorulabilir. Kısaca cevabımız şu olacaktır; Biz Allah'a, Kur'ân'ın tanıttığı gibi inanmak istiyoruz. O'nu son noktaya kadar varan nihayetsiz paslı sebepler zincirinin ilk halkası olarak değil, her gün binlercesine şâhid olduğumuz, kâinattaki "âyet"lerinde Fa"âl olarak tanımak istiyoruz. Devr ve teselsülün butlanından ziyade, genişleyen kâinatta, verilen her hayatta, bakan her gözde, tebessüm eden her çiçekte, yeşeren her tohumda, her bir hücredeki mucizede, makro-kozmozun ve mikro-kozmozun enginliklerinde ve inanan her kalbde, "her an Yaptığı işte" Fa "âl, Hayy, Kayyûm, Hallâk olarak tanımak istiyoruz. Felsefî problem çıkarma konusunda da diyeceğiz ki, felsefede problem olmayan ne vardır ki? Felsefe de, bir problemler yığınından ibarettir. Bir filozofun dediği gibi, "felsefe şimdiye kadar, daha "sebep" kavramının mahiyetini bile halletmiş değildir."[308] Dinî yönden, felsefî tenkitten kurtulmak mümkün değildir. Şunu da unutmayalım ki, aslından uzaklaştırılmış, muhtevası boşaltılmış iman, felsefenin tenkidlerine saf imandan daha çok hedef teşkil eder (meselâ İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl ve Menâhicu'l-Edille* kitapları, baştan sona bu iddiamızı isbat eder). Akl-ı selîm nezdinde ise, Kur'ân'ın tanıtışı, bazı felsefî sistemlerin tanıtışından daha makûldür, daha reeldir, daha insanîdir. Her an Fa"âl olan Allah'ın, benim şu andaki duama icabet etmesi, benim veya kâinatın varlığında aksiyonda bulunması anlaşılır, müşkilât çıkarmaması lâzım gelir. Bundan "O'nun havadise mahal olması" sonucu da çıkmaz. Zira O, zamanın üstündedir. Bir milyar yıl öncesi veya sonrası ile "şimdi", Ona müsavîdir. Ama ezeliyeti, –teorik olarak olmasa bile fiilen– mazi silsilesinin ucunda düşünen bir sistemin, şimdiki icabeti ve şu andaki aksiyonu izah etmesi, çok daha müşkül olur. Velhâsıl, Allah, Fa"âldir, "her an bir iştedir." Ama nasıl? Bilemeyiz. İnsanlığın, bütün ilerlemelere rağmen, –idrâk ve tecrübe alanlarına girdiği halde– sayısız şeylerin niteliklerini, mahiyetlerini bilmemeleri müşkilât çıkarmıyor da, mü'minlerin

308 Mansel, *The Limits of religious thought*, s. 121-122'den. Mansel'in bu sözü *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 4, sütun, 1285'de naklediliyor. Sözünün devamı şöyledir: "Bu yetersizlik, insanların düşünce ve faaliyetlerini "sebeplik" prensibi üzerine kurmalarına engel olmuş mudur? Böylece biz de Nihayetsiz'e, O'nu anlamaksızın inanabiliriz."

"Hiçbir benzeri olmayan", bu sonsuz kâinat bir "Kün (ol)" emriyle varolan Halıklarının Zât ve sıfatını bilmeyişleri mi kusur olacaktır?

c) Daha üçüncü hicrî asır ortalarında Buhârî, Sahîh'inde şöyle bir bab koymuştu: باب قول الله تعالي كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين

Musannif, bu babda كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ "O, her an bir iştedir" (55, 29), "لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا (...) Olur ki, Allah bundan sonra bir başka durum ortaya çıkarır (yuhdisu emrâ)" (65, 1), مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ "Rablerinden, onlara yeni (muhdes) bir Zikr gelmez ki(...)" (21, 2) âyetlerini zikretmekte; fakat "O'nun benzeri yoktur" âyeti dolayısıyla, O'nun hadesinin (sonradan ortaya çıkarmasının), mahlûkların hadeslerine benzemeyeceğini belirtmektedir. Bundan sonra, bu konuda bazı hadîsler rivayet etmektedir.[309] Şüphe etmiyoruz ki, Buhârî bu babı, kendi zamanında "Fa"âl" olmayan bir Tanrı" düşüncesine saplananları göz önünde bulundurarak dercetmiştir. İbn Mâce (ö. 273/888) *Sünen*'inin Mukaddimesinde "Cehmiyyenin inkâr ettikleri hakkında" adını verdiği babda كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ "O her gün bir iştedir" âyeti hakkında Resûlullâh'dan şu hadîsi rivayet ediyor: "Bir günâhı affetmesi, bir sıkıntıyı gidermesi, bir kısmını yükseltip, bir kısmını alçaltması da O'nun işlerindendir."[310] Bazıları bunu, mevkuf olarak rivayet etmişlerdir. Buhârî de sahabî Ebu'd-Derdâ'nın sözü olarak ta'likan rivayet etmiştir.[311] Ashab ve tâbiundan, buna yakın tefsirler, oldukça fazladır.[312]

Hülâsa Allah "her an bir iştedir"; fakat O'nun –diğer sıfatları gibi– bu devamlı yaratışı da, mahlûklarınkine benzemez ve keyfiyeti bizce bilinemez.

22. el-Muhît

Muhît, kuşatmak anlamına gelen ihâta'dan ism-i faildir. Hasan el-Basrî'den, "Hafîz" yani "gözetleyen ve hıfzeden" şeklinde bir tarif nakklediliyor.[313] el-Hattâbî: "Kudret ve ilimle ihata eden" diyor.[314] Başkaları "Kendisinden hiçbir şey saklanamayan 'Âlim" diye tanımlıyor. Bu

[309] Buhârî, *Tevhîd*, 8/207.
[310] İbn Mâce, *Mukaddime*, hadis no: 202.
[311] Buhârî, Rahmân sûresinin tefsirinde; VI. 55.
[312] bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/470-471.
[313] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4/108 hk. 5/141.
[314] Beyhakî, *Esmâ*, s. 40.

izahların hepsi ihatayı mecazî mânâya almışlardır. "İhatanın hakikati cisimlerde olacağından, ilim ve kudretle ihata eden diye te'vîl olunmuştur."[315]

Kur'ân'ın beş âyetinde bu ihata fiili, Allah'a izafe olunur; bunların üçünde "İlmen bir ihata" olduğu, âyette tasrîh edilmiştir (65, 13; 18, 91; 72, 28). Öbür iki zikir ise, "kudret" muhtevasında yer alır (17, 60; 48, 21). Bir şeyi ilmen ihata etmek için, onun varlığının mahiyetini, keyfiyetlerini, yaradılış maksatlarını, hususiyetlerini vb. bilmek gerekir ki, bu ancak Allah Teâlâ için mümkündür.[316] Muhît vasfı gibi, ihata fiili de, mahlûklara hiç verilmemiştir. İnsanlar hakkında bu fiil, her zaman menfî olarak vârid olmuştur (2, 110, 225; 27, 22; 18, 68; 27, 84). Sadece Hz. Süleyman'a Sebe'den haber getiren kuş (hüdhüd), ona hitaben "Senin ihata etmediğin şeyi ihata ettim." (27, 22) demiştir ki, ilâhî bir mûcize söz konusu olduğundan mahlûk plânını aştığı söylenebilir. Bu âyetlerde, insanların ihatalarının nefyolunduğu şeyler: Onlara gayb olan hususlar (27, 22; 18, 68); Allah'ın âyetleri, (27, 84); Allah'ın ilmi (2, 255) ve O'nun Zâtı'dır (20, 110).

Muhît vasfı da ilk olarak, 27. olan el-Bürûc sûresinde yer alır. Münhasıran Allah'ı tavsif ederek, 8 defa gelmiştir.

Hiçbir yerde elif-lâmlı değildir.

Her zaman münferid vârid olmuştur.

Hem mekkî (85, 20; 41, 54; 11, 92), hem medenî (2, 19; 3, 120;8, 47; 4, 108.126) âyetlerde kullanılmıştır.

Bu vasfının geçtiği âyetlerde Allah: "Kâfirlerin", "insanların" yaptıklarını ve "her şeyi" ihata ettiğini bildirmektedir.

23. el-Hakîm, el-Hakem, Ahkemu'l-hâkimîn, Hayru'l-hâkimîn

HKM maddesinden, Allah hakkında, başta sıraladığımız dört vasf vârid olmuştur: Bunların mânâları, asıl itibariyle aynıdır.[317] Anlaşılan

---

[315] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/156. Müellif 2, 19 tefsirinde, bu tevilleri naklettikten sonra "bunların hepsi zahiri izahlardır. Şuhûd ehlinin "onları arkasından muhit olan" kelâmı vardır" diyorsa da, bu izahı nakletmiyor. (Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/174)

[316] Beyhakî, *Esmâ*, s. 40'da el-Halîmî'den.

[317] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, HKM md; İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/418-419.

Arap dili ve tefekkür tarzı: Hikmet, hüküm ve adaleti birbirlerinden ayrı kavramlar saymamakta, hatta aynı asla irca etmektedir. Arapça olarak nazil olan Kur'ân'ın da bunu gözetmesi, normaldir. Arapçada, sonraki gelişmeler sonucunda bu terimler tamamen birbirlerinden ayrı yerlerde kullanılır olmuştur. Hatta belli bir ölçüde, bu kristalleşmeye doğru gitme Kur'ân'ın kullanılışında da görülebilir.

Lisan bilginlerine göre, bu maddenin aslı, "Salâh kasdıyla men'etmek" dir.[318] Hâkim'in en bariz vasfı zulmü önlemesidir. Hakîm'in hikmeti ise, saçmalığı, yanlışlığı engeller. Hakem ise, taraf tutma arzusunu men'etmiş olan kimsedir. Böylece, bunlar lafız ve anlam yönünden aynı asılda toplanırlar.[319]

Bu kökten fiil, belli başlı iki şekilde kullanılır: Hakeme yahkumu, müteaddîdir ve masdarı hukm gelir. Hukm: İlim, derin kavrayış, âdil kaza (yargı) anlamlarına gelir. İsm-i faili olan hâkim, bu vasıfları taşıyan, hükmü verip, aynı zamanda onu infaz eden kimseye denir. Fiilin ikinci kullanılışı hakume yahkumu olarak, lâzım şeklidir. "Hakîm olmak" mânâsına gelir. Bunun da masdarı, birincisi gibi, hukm şeklindedir. Hakîm: Bilgin, hikmet sahibi, keza işlerini en güzel biçimde yapan (itkan eden) manasınadır.[320] Hakîm hakkında bu son anlam, fa'îl veznini mufil mânâsına almaktır ki, Arapcada örneklerine rastlanır (Bedî'-Mubdi'; Basîr-Mubsir vs.). Daha az tesadüf olunan durum ise, ism-i mefûl muf'al mânâsını taşımasıdır ki, hakîm kelimesi için bu anlam da vâriddir. الْكِتَابِ الْحَكِيمِ - "muhkem kılınmış, iyice açıklanmış veya hukm ve hikmet ifade eden Kitab" (10, 1) demektir.[321]

Hikme hakkında lügatler: Adalet, ilim, hılim, nübüvvet, Kur'ân, Tevrat, İncil, Allah'a itaat, dinde derin kavrayış ve onunla amel etme, haşyet, fehm, takva, akıl, söz ve işte isabet anlamlarını zikrederler.[322] Bunların bazılarını, Kur'ân'ın kullanışı tayin etmiştir. Hikme ile az önce gördüğümüz hukm'ün arasındaki, mânâ tedahülünün ne derecede fazla olduğu aşikârdır. Daha sonraki asırlarda görülen mânâ ayırımının, Kur'ân'da

---

318 İsfahânî, *Müfredât*, s. 126; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 1/490.

319 el-Asma'î'nin (Ö. 218/833) bu fikrî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/252'de naklediliyor.

320 es-Sıhâh, HKM, 5/1901.

321 Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/272; İsfahânî, *Müfredât*, s. 127.

322 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 1/487.

pek bulunmadığına şu âyetleri misâl verelim: Hz. Yahya hakkında "Daha çocuk iken ona hukm (yani hikmet) verdik." (19, 12). Hz. Yusuf hakkında "Erginlik çağına girince ona hukm (yani hikmet) ve ilim verdik." (12, 22). Hadîsten de şunu örnek verebiliriz: "İnne mine'ş-şi'ri le hikme) hadisindeki hikme, hukm, manasınadır.[323] Aynı hadis, inne mi-ne'ş-şi'ri le hükmen diye de rivayet edilmiş ve ibaredeki hukm: "cehaletten alıkoyan faydalı söz" olarak açıklanmıştır.[324] Netice itibariyle hukm, hikme'den daha umumîdir. Her hikme hukm'dür; fakat her hukm, hikme değildir.[325] Lügat kitaplarında çok geniş yer tutan kelime bilgisine dair yaptığımız bu özet, biraz sıkıcı da olsa, –bu maddenin Kur'ân'da önemli bir yer işgal etmesi ve buradan gelen ilâhî vasıfların anlaşılması bakımından– buna gerek vardır.

Bu kök Kur'ân'da çok kullanılmıştır (toplam olarak 250 kadar). Hukm birçok âyette nübüvvet (3, 79; 6, 89; 45, 16 vb.) veya ilme atfedilmiştir (12, 22; 28, 14; 21, 74). Hikme ise 20 kadar yerde görünür. 10 âyette "Kitâb" ile beraber zikrolunmuştur, bu 10 âyetin hepsi de medenîdir (2, 129; 3, 48; 4, 54 vb.). Hikme, tek başına ekseriya mekkî âyetlerde (54, 5; 43, 63; 38, 20 vb.); iki defa da medenî âyetlerde (2, 269.251) gelmiştir. Hikme kavramı, bütün Kur'ân'da belli başlı şu anlamları ifade eder: a) Nübüvvet ve risâlet (3, 48). b) Kur'ân, tefsir, te'vîl ve te'vîlde isabet (2, 269). c) İncelikleri anlamak ve dinde derin kavrayış (19, 12). d) Va'z ve öğüt verme (4, 54; 6, 89). e) Kur'ân'ın âyetleri, emir ve nehiyleri (16, 125). f) Şer'î hükümlere uygun olan aklî hüccet (31, 12). Bundan sonra, bu maddeden gelen ilâhî vasıfları ele alabiliriz.

Ahkemu'l-hâkimîn

Hukm maddesinden gelen ilk vasıf olarak, 28. sıradaki et-Tîn sûresinde vârid olmuştur. "Hâkimlerin Hâkimi" demektir. Hâkim –demin gördüğümüz gibi-, "hüküm sahibi, hüküm kendisine ait olan ve hükmünü yürüten" anlamına geldiğinden, Allah'ın âdil bir tarzda hükmünü yürüttüğünü, keza "hikmet sahibi, her şeyi yerli yerinde yapan" mânâsını taşıdığından, O'nun, hikmeti kemâl derecesinde olan bir Hükümrân olduğunu ifade eder.

---

323 İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/419.
324 *Aynı yer.*
325 İsfahânî, *Müfredât*, s. 127; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 1/490.

Bu vasıf, Kur'ân'da iki âyette gelmiştir: "Allah, Hâkimlerin Hâkimi değil midir?" (95, 8). Bu kısa sûrede Allah: insanı, en güzel bir suret ve mahiyette yarattıktan sonra en aşağı bir duruma döndürdüğünü, ancak îman edip iyi işler işleyenlerin bundan müstesna olduklarını bildirmekte ve insana hitaben, nasıl olur da, bu durumdan sonra, işlerin karşılığının verileceğini yalan sayabileceğini, takbih ve inkâr ile sormaktadır. Yaratan Rabbin mü'min ile münkiri, zalim ile mazlumu, iyi ile kötüyü oldukları durumda bırakması, sonuçlarını ortaya koymaması düşünülemez. Bu hikmetsizliği işlemeyeceğini ise "Hâkimlerin Hâkimi değil midir?" vasfıyla bildirmiş oluyor. Bu sual, işlerinden hiçbirinde yanlışlık, saçmalık olmadığına dair, insanı itirafa zorlayan bir takrirdir. Buraya kadar, hikmet anlamına göre ele aldık. Hüküm ve hükmünü yürütme mânâsına göre, –ki bu Mukatil'in (ö. 150/767) tercihidir– ise, birinci derecede Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) hitaben, kendisiyle onu yalanlayanlar arasında hükmünü yürüteceğini ifade eder.[326] İkinci olarak 11, 45'de Hz. Nuh'un bîr niyazında geçmektedir.

Hayru'l-hâkimîn

"Hâkimlerin en hayırlısı" demektir. Kur'ân'da, daha ziyade "hükmeden" muhtevasında gelir. Allah sırf adaletle, hak ve hakikate göre hükmettiği, hükmünde tarafgirlik veya zulüm olmadığı, hükmünü bozan bulunmadığı içindir ki "hükmedenlerin en hayırlısıdır."[327] Bu vasıf ilk defa 39. sıradaki el-A'râf sûresinde gelmiştir. Bütün Kur'ân'da 3 defa zikrolunmuştur (7, 87; 10, 109; 12, 80). Hepsi de mekkîdir.

el-Hakîm

İlk defa 43. sıradaki Fâtır sûresinde zikrolunur. Gazzâlî: "En iyi tarafı, en üstün bir ilimle Bilen" diye tarif eder.[328] Bu kısa tarif, sonra birçok zat tarafından tekrarlanmıştır.[329] Bir başka tanımlamaya göre:

---

[326] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 5/512; Yazır, *Hak Dini*, 8/5940-5941.

[327] Tabersî, 5/140, 255; 4/448; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/179.

[328] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, el-Hakîm isminin izahında.

[329] Mesela, İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/418-419; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, HKM md.; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/254.

"Doğru olandan başkasını söylemeyen ve yapmayan demektir. Allah'ın fiilleri isabetli, san'atı itkan üzere olduğundan, böyle nitelenmelidir; zira itkan ve isabet, ancak hakimden sadır olur."[330] "Allah Teâlâ hakkında hikmet: eşyayı bilmek ve son derece muhkem olarak, itkan üzere yaratmaktır."[331]

Hakîm vasfı Kur'ân'da 97 âyette vârid olmuştur; 6'sında Kur'ân'ı, Ümmu'l-Kitab'ı veya Allah'ın Emrini niteler (43, 4; 44, 4; 31, 2; 36, 2; 10, 1; 3, 58). Geri kalan 91 âyette Allah'ı tavsif eder. Bazan elif-lâmlı, bazen elif-lâmsızdır. 31'i mekkî, 6O'ı medenî âyetlerde yer alır. Demek ki medenî devirde üç misli fazla zikrolunmuştur. Bu vasfın kullanılışındaki özellikler şöyledir:

Hiçbir yerde münferid değildir.

"Hakîm Habîr" şekli 4 âyette geçer. Hepsi de mekkîdir (11, 1; 6, 18. 73; 34, 1).

c) "Alî Hakîm" bir mekkî âyette bulunur (42, 51).

"Hakîm Hamîd" bitişmesi, yalnız bir mekkî âyette görülür (41, 43). Mevsufsuz, özel isim durumundadır.

"Azîz Hakîm" şekli, Kur'ân'da 47 âyette zikrolunmuştur.[332]

f) "Alîm Hakîm" şekli 35 defa vârid olmuştur.[333] Mekke devrinde, takdim te'hirle "Hakîm Alîm" tarzı esasdır. 11 yerden 8'inde böyledir. (27, 6; 15, 25; 6, 83.128.139; 43, 84; 51, 30). Yalnız Yûsuf sûresinde 3 âyette (12, 6.83.100) böyle değildir. Medenî âyetlerde her zaman "Alîm Hakîm" şeklindedir.

g) Yalnız bir medenî âyette "Vâsi' Hakîm" şekli vardır (4, 130).

h) "Tevvâb Hakîm" yalnız bir medenî âyette yer alır (24, 10).

Şu halde Habîr, Hamîd, Alî isimleriyle sadece mekkî; Tevvâb, Vâsi', isimleriyle sadece medenî âyetlerde; Azîz ve Alîm isimleriyle ise hem mekkî hem medenî âyetlerde beraber olmuştur. Muhtevaya göre bitişmeler bazen te'yîd ("Alîm Hakîm" gibi), bazen dengelenme ("Azîz Hakîm" gibi) durumları gösterirler. Hakîm isminin, Medine devrinde üç misli fazla

---

330 Beyhakî, *Esmâ*, s. 22'de el-Halîmî'den, el-Hattâbî'nin, buna yakın bir izahı için aynı yere bk.
331 İsfahânî, *Müfredât*, s. 127.
332 Bu çalışmamızda "el-Azîz" ismine bk.
333 Bu çalışmamızda "el-Alîm" ismine bk.

zikrolunması bilhassa ahkâm âyetlerinin kaynağı, müeyyidesi vb. olmasıyla açıklanabilir. Bu maddeden müştak dört vasıftan, Medine devrinde yalnız Hakîm vasfı kalacaktır.

el-Hakem

"Hüküm, Kendisine ait olan, hükmü elinde tutan" demektir. Hükmün aslı, düzensizliği ve bozukluğu men'etme idi. Allah'ın bütün hükümleri, kulları ıslâh edecek mahiyettedir.[334] Kur'ân'da yalnız bir âyette geçer. Bu, 55. sıradaki el-En'âm sûresidir. "Allah, size Kitabı açık açık indirmişken, Ondan başka bir Hakem mi ararım?" (6, 114). Bir medenî âyette ise 2 defa, karı-koca geçimsizliğinde ıslâh için araya giren beşerî hakemler hakkında vârid olmuştur (4, 35).

24. el-Kâdir, el-Muktedir, el-Kadîr

KDR maddesinden; Kâdir, Muktedir, ve Kadîr isimleri vârid olmuştur. Her üçü de aynı kavramı ifade ederler.[335] Bu vasıfların hepsi de fiilin, kadere yakdiru şeklinden gelirler. Çok geniş bir mânâ alanına yayılan bu kök üzerinde, bizimle ilgisi olduğu ölçüde duracağız.

Lisan bilgini Şamir (ö. 255/869), Kadere yakdiru'nun yaygın anlamları arasında belli başlılarını şöylece toparlamaktadır: hazırlamak, tanzim etmek, gücü yetmek, mâlik ve hâkim olmak, vakit tayin etmek.[336] Yerine göre: rızkı taksim etmek, rızkı daraltmak, zenginlik ve kuvvet, hüküm vermek, tazim etmek, tasvir ve tezyin eylemek, yıkmak ve yapmak mânalarını da taşıyabilir. Kadere fiili "güç yetmek" anlamını verdiğinde normal olarak Alâ edatıyla kullanılır ve en meşhur masdarı kudre olur. "Takdir ve tanzim etmek" mânâsına olursa, edatsiz olarak doğrudan doğruya mef'ulüne taaddî eder; bu takdirde mastarı kadr veya kader gelir.[337] Kur'ân'da: kadr, kader, takdir masdarları kullanıldığı halde, kudre zikrolunmamıştır. Allah'ı tavsif eden Kâdir, kadîr, Muktedir vasıfları kimi

---

[334] Beyhakî, *Esmâ*, s. 80'de el-Hattâbî ile el-Halîmî'nin izahlarına bk.
[335] İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 4/22; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/74, (KDR md.)
[336] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/76.
[337] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/106 hk., 2/484; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/76, 78.

kudre, kimi takdîr anlamından müştak olurlar.[338] "Alâ külli şey'in Kadîr" ifadesinde, behemahal kudre'den gelir,[339] "kuvveti ve gücü yetmek" anlamı taşır. Kadr ve kader, Allah'ın takdir ettiği kaza, yani hükümdür.[340] Tef'il babından masdar olan takdir ise, "hazırlamak, plânlamak, iyice düşünmek, tanzim etmek, ölçüp biçmek, mukayese etmek, bilmek, birtakım belirtilere bakarak bir iş hakkında kesin hüküm vermek, içten içe kurup azmetmek gibi anlamlara gelir.[341] Ezherî'ye göre (ö. 370/981), Allah'ın mahlukatını takdiri; onların her biri hakkında, –Kendi ilminde varacakları yer olarak bildiği– saadet veya şekaveti kolaylaştırmasıdır.[342] Ünlü lügat Firûzâbâdî, KDR maddesinin, Kur'ân'da şu anlamlarda kullanıldığını tesbit etmiştir:

a) Şeref ve azamet: (97,1) لَيْلَةُ الْقَدْرِ de olduğu gibi.[343]

b) Mekân ve geçim darlığı: (65,7) وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ de olduğu gibi.

c) Tezyin etmek, sureti güzelleştirmek: İnsanın yaratılışı hakkında: فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ "Biz tasvir edip güzelleşirdik, Biz ne güzel tasvir edicileriz!" (77, 23) demektir.

d)Kılmak ve yapmak: وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ "Ona menziller kıldı, yaptı" (10, 5) anlamındadır. Ayrıca 36, 39; 25, 2; 41, 10 vb. âyetlerde de bu mânâ vardır.

e) İlim ve hikmet: وَاللّٰهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ "Allah geceyi ve gündüzü takdir eder, yani bilir" (73, 20) demektir.[344]

f) Kudret (gücü yetmek) ve kuvvet: وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "O, her şeye Kâdirdir" (5, 120) gibi.[345]

---

[338] İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 4/22;

[339] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/74.

[340] Cevherî, *es-Sıhâh*, 2/786.

[341] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/75.

[342] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/75.

[343] Bazılarına göre burada "hüküm" anlamı vardır, "hüküm gecesi" demektir. (*Lisânu'l-Ârab*, 5/74; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 3/481).

[344] Misalin, ünvan ile ilgisi bize pek zahir görünmüyor. Herhalde, Allah'ın geceyi ve gündüzü ilim ve hikmetle uzatıp kısaltmasını, değiştirmesini, onların hakikatlerini bilmesini kastediyordur.

[345] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 4/243-244. Müellifin verdiği örnekler, buraya aldığımızdan daha fazladır.

Onun saydıklarına, şu anlamları da ilave etmemiz mümkündür:

g) İyice düşünüp kurmak, planlamak: إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ "O düşündü, ölçtü biçti" (74, 18). Keza (74, 19– 20).

h) Tayin ve takdir etmek: نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ "Ölümü size Biz tayin ve takdir ettik." (56, 60). Keza 21, 87'de de bu anlam vardır.

ı) Sağlamlaştırmak: أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ "Geniş zırhlar yap, dokumasını sağlam tut (34,11). Şimdi bu maddeden getirilen ilâhî vasıflara geçelim.

Kâdirûn

İlk önce 31. sırada olan el-Kıyâme sûresinde (75, 4) görünür. İsm-i fail olan Kâdir'den azamet veya aktivitenin şiddetini ifade etmek üzere bir üslûp nev'i olarak[346] cemi suretinde getirilmiş tarzda Allah'ı tavsif eder. Kelimesi kelimesine "Kâdirler" demektir. Kur'ân'da 5 âyette bu şekilde vârid olmuştur.

Zikrolunduğu yerlerde Allah'ın: takdir ve tasarrufunu (77, 23),[347] tekzib edenleri yok etmeye gücünün yettiğini (70, 40),[348] gökten indirdiği yağmuru gidermeye gücünün yettiğini (23, 18),[349] tekzib edenleri tehdid etmiş olduğu azabı getirmeye Kâdir olduğunu (23, 95), çürümüş insanı parmak uçlarına varıncaya dek, dünyada olduğu şekilde diriltmeye kâdir (75, 4)[350] olduğunu bildirir. Bu 5 âyetin hepsi de mekkîdir.

el-Kâdir

Kadr veya kudre masdarından ism-i faildir. İlk defa 31. sırada olan el-Kıyâme sûresinde (75, 40) başlayarak, bütün Kur'ân'da 7 defa tekerrür eder. Dâima 'alâ edatıyia kullanılarak, zikrolunan şeylere Allah'ın gücünün

---

[346] Bu nevi cem'in tek insan için hiç kullanılmamış olması, bunu Allah'a tahsis etmek anlamını taşır.

[347] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 29/236; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/174; Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 10/417.

[348] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*; 29/87; Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 10/358.

[349] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 7/115.

[350] *Aynı eser*, 10/395.

yettiğini, O'nun hakkında acz düşünülemeyeceğini ifade eder.[351] Ekseriya, öldükten sonra insanın tekrar diriltileceğine dairdir (75, 40; 86, 8; 46, 33; 36, 81; 17, 99). Bir âyette Allah'ın herhangi bir şekilde azâb göndermeye gücünün yettiğini (6, 65), birinde de âyet (mucize) göndermeye Kadir olduğunu belirtir (6, 37). Mezkûr 7– âyetin hepsi de mekkîdir.

el-Muktedîr

Bu vasıf, ilkin 37. sıradaki el-Kamer sûresinde zikrolunur (54, 42.55). el-Hattâbî şöyle tanımlıyor: Muktedir, Kendisine hiçbir şey mümteni' olmayan, şiddet veya kuvvet ile hiç kimsenin Kendisine karşı çıkamayacağı tam kudret sahibi olandır. Kudret'den mufte'il'dir. Ancak, iktidar –kudrete göre– daha beliğdir ve daha umûmîdir; zira mutlaklığı gerektirir. Kudret mefhumu ise, bir anlamda makdûru tazammun eder.[352] el-Halîmî'ye göre ise, Muktedir: Kâdir olduğu fiili yapmak suretiyle kudretini açığa çıkarandır. Allah Teâlâ'nın yapmamış olduğu birçok şeye gücü yeterse de, iktidar O'nun mazide gerçekleştirmiş olmasıyla ilgilidir. Bundan ötürü O, el-Muktedir olarak adlandırılmaya lâyıktır.[353] Fakat el-Halîmî, bu ayırımı hangi lügavî esasa dayandırdığını, ya kendisi bildirmiyor veya Beyhakî nakletmiyor. Bu vasıf insanlar hakkında "kudret kazanan ve bu hususta tekellüf gösteren" anlamında kullanılabilir.[354]

Kur'ân'da 3 âyette geçer. Birinde "Melîk Muktedir" (54, 55); birinde "Azîz Muktedir" (54, 42) şeklindedir. Her iki âyette de, bu vasıflar mevsufsuzdur. Birinde de tek başına gelmiş ve sarahaten, Allah'ın her şeye Kâdir olduğunu belirtmiştir: 18,45 (وَكَانَ اللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا)

Muktedirûn

Bir âyette, cemi suretinde, Allah'ın vadettiği azabı getirmeye gücünün yettiğini gösterir: "فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ (...) Elbette onlara azab etmeye Kâdiriz" (43, 42).

---

[351] bk, 46, 33 hk., Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 26/36; 86, 8 hk., 30/145-146; 75, 40 hk., 29/201.
[352] Beyhakî, *Esmâ*, s. 28-29.
[353] *Aynı yer.*
[354] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 395.

el-Kadîr

İlkin 42. sıradaki el-Furkan sûresinde bu isme rastlarız (25, 54). Kadîr, faîl vezninde, mübalâğa ifade eden sıfat şeklidir. "Kudreti tam olan, kudretine hiçbir surette acz bulaşamayan"[355] veya; "Hikmetin iktizasına göre –ne eksik ne fazla olmayarak-, istediğini yapan"dır.[356] Allah Teâlâ'dan başkası, bu vasıfla nitelenemez. Bir cihetle kudret ile mevsuf olan hiçbir şey yoktur ki, bir başka cihetten aczle mevsuf olmasın. Allah hakkında ise acz, her yönden imkânsızdır. Onun için kudret sıfatı, yaratıklar hakkında kayıtlıdır, "şuna kâdirdir, buna kâdirdir" denilebilir, mutlak olarak el-Kadîr denilemez.[357]

Kadîr vasfı, 45 âyette zikrolunmuştur. Münhasıran Allah'ı tavsif eder. Elif-lâmlı veya elif-lâmsız olarak getirilir. Kullanılışı şu özellikleri gösterir:

Ekseriya tek başına bulunur (40 defa).[358] Bu durumda normal olarak "عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" şeklinde gelir, 35 kadar âyette böyledir.

"Alîm Kadîr" şekli, 4 defa görünür (16, 70; 42, 50; 30, 54; 35, 44). Hepsi de mekkîdir.

Yalnız bir medenî âyette "Afuvv Kadîr" vârid olmuştur (4, 149).

Bir medenî âyette "Gafûr Rahîm" isimleriyle beraber gelmiştir (60, 7).

Kadîr vasfı, Medine devrinde bariz bir şekilde fazla zikrolunmuştur. Alîm ismiyle yalnız mekkî âyetlerde; Afuvv, Gafûr, Rahîm isimleriyle birer örnekle, sadece medenî âyetlerde bir araya gelmiştir ki bu durum, celâl ve cemâl vasıfları arasında bir dengelenmeyi düşündürmektedir.

Bu maddeden gelen bütün şekillerden, Medine devrinde yalnız Kadîr kalacaktır.

25. el-Karîb

Karîb, "yakın olan" demektir. Allah'ın kulundan uzak olmadığını, kulun hiçbir halinin Kendisine gizli olmadığını, onun duasına icabet

---

[355] Beyhakî, *Esmâ*, s. 41'de el-Halîmî'den.

[356] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 394; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 4/246.

[357] *Aynı yerler* ve *Tâcu'l-Arûs*, 3/484,

[358] Mekkî âyetlerde: 6, 17; 11, 4; 16, 70. 77; 29, 20; 30, 50; 35, 1; 41, 39; 42, 9. 29; 46, 33; 67, 1; 25, 54. Medeni âyetlerde: 2, 20. 106. 109. 148. 259. 284; 3, 26. 29, 165. 189; 4, 133; 33, 27; 48, 21; 5, 17. 19. 40. 120; 8, 41; 9, 39; 22, 6. 39; 24, 45; 57, 2; 59, 6; 60, 7; 64, 1; 65, 12; 66, 8.

edeceğini ifade eder. el-Hattâbî, O'nun yakınlığının, ilmen olan bir yakınlık olduğunu söyler.[359]

KRB maddesi, yakınlığın çeşitli durumlarını bildirebilir: Mekânda yakınlık: "Şu ağaca yaklaşmayın" (2, 35) gibi. Zamanda yakınlık: "Sonra da, yakında tevbe ederler (17 ,4) (يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ) gibi. Derece bakımından manevi yakınlık: "Secde et ve yaklaş" (96, 19) gibi. Nisbet yakınlığı: "Söylediğiniz zaman –haklarında konuştuğunuz kimseler yakınlar bile olsalar– sözünüzde âdil olun" (6, 152) gibi. Nailiyet yakınlığı: "İşte gözdeler (mukarrebûn) olnlardır" (56, 11) gibi. Riâyet ve gözetme yakınlığı: "Doğrusu, Allah'ın rahmeti iyilere yakındır" (7, 56) gibi. Kudret ve ilim yakınlığı: "İnsanı Biz yarattık; nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz. Biz ona şahdamarından daha yakınız" (50, 16) gibi.[360]

Bu madde Kur'ân'da oldukça kullanılmış sayılır, Allah'a izafe edilen fiil şekli sadece tef'îl babından gelir ki, "yaklaştırmak" ifade eder. Hz. Mûsa hakkında, manevî anlamda "(...) Biz onu yaklaştırdık" âyetinde olduğu gibi (19, 52). Kurbe, "Allah'a yaklaştıran vesilesidir (9, 99'da çoğulu olan kurubât ile birlikte zikrolunur). Kurbân da bu anlamda vârid olmuştur (5, 27; 3, 183). Hem mekkî (56, 11.88; 7, 114; 26, 42), hem de medenî (3, 45; 4, 172; 83, 21. 28) birçok âyetten anlaşılıyor ki, Allah kuluna yakın olduğu gibi, onun da Kendisine yaklaşmaya çalışmasını istemektedir. Tabiatıyla "kurb" kökünden başka Allah ile kul arasındaki yakınlığı ifade eden maddeler de vardır.[361] İsm-i tafdîl şekli Ekrab, mukayese değerini taşıyarak, Allah hakkında kullanılmıştır. İlk defa 34. sırada olan Kâf sûresinde vârid olmuştur. "Biz ona şah damarından daha yakınız" (50, 16). Yine bir mekkî âyette, ölmek üzere olan kimseye, Cenâb-ı Allah'ın, etrafındakilerden daha yakın olduğu bildirilir (56, 85).

Allah'ın vasfı olarak Karîb kelimesi 3 defa zikrolunmuştur. İlki 52. sıradaki Hûd sûresindedir. Burada Hz. Salih'in dilinden: "(...) Öyle ise O'ndan mağfiret dileyin, sonra da O'na tevbe edin. Muhakkak ki benim

[359] Beyhakî, *Esmâ*, s. 40. el-Cübbâî'nin tarifi de bundan uzak değildir (bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 532).
[360] Krş. el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 398-399.
[361] Bunlar için bk. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 76-77.

Rabbim Karîb, Mucîb'dir." (11, 61). Bu iki vasıf birbirini te'yîd etmektedir. Yakın olduğu içindir ki duaları da kabul etiğini anlatmaktadır. Bundan sonra yine bir mekkî âyette-, insanların özellikle Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) hallerinin Kendisinin malûmu olduğu muhtevasında "Semî'" ismine mukarin olarak gelir (34, 50). Medine devrinin başlarındaki bir âyette de şöyle buyurulur: "Kullarım sana Beni sorarlarsa (bilsinler ki), Ben şüphesiz Yakınım. Benden isteyenin duâ ettiğinde duasını kabul ederim (...)" (2, 186). Bu âyette ise münferid olarak gelmiştir.

Bu ilâhî vasıf, "İslâm'daki Tanrı telâkkisinin uzak ve insanlarla ilgilenmeyen bir Tanrı" olduğunu, "şeklî bir ibâdet merasimi ile yetindiğini"[362] ileri sürenlerin yanıldıklarını veya kendi kendilerini aldattıklarını göstermeye kâfidir. Bir defasında, yüksek sesle tekbir alan etrafındaki bazı müslümanları, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) "Ey insanlar! Kendinize acıyın, zahmet vermeyin. Siz sağır veya gâib olanı çağırmıyorsunuz; siz İşiten, Gören, Yakın olana duâ ediyorsunuz. O, sizinle beraberdir."[363] diye uyarmıştır.

26. el-Vehhâb

Vehhâb kelimesi, bağış anlamına gelen hibe isminden, mübalağa ve tekerrür ifade eden bir bina (kalıp)dır. Hibe, "garaz ve ivazdan hâli olan bağıştır." Allah'ın sıfatı olarak el-Vehhâb: "Kullarına çok çok ve tekrar suretiyle in'âmda bulunan",[364] yahut "hak sahibi olmaksızın insanlara lütuf, ve ihsanda bulunan" demektir.[365] el-Hattâbî'nin açıklamasına göre: İhsanları türlü türlü olmayan ve devam etmeyen kimse vehhâb diye nitelenemez. Mahlûklar ancak, bazı durumlarda ve kayıtlı şekillerde, birtakım maddî şeyler hibe edebilirler; bir hastaya şifa, bir kısıra çocuk, bir sapığa hidâyet, bir mübtelâya afiyet veremezler. Allah Teâlâ ise, bütün bunlara mâliktir. O'nun kerem ve rahmeti cümle mahlûklara yayılmıştır, ihsanları tevali etmektedir.[366]

---

[362] Meselâ Jacobey, *Asma Ullah el Hosna*, s. 555.
[363] Buhârî, *Megâzi*, 38; Müslim, *Daavât*, 44.
[364] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VHB rad.; 1/508.
[365] Beyhakî, *Esmâ*, s. 76'da el-Halîmî'den.
[366] *Aynı yer.*

VHB maddesi –Vehhâb ismi dışında– sadece, fiil olarak kullanılmıştır, isim şekli yoktur. Fiil olarak geldiği, hemen her yerde fail Allah'tır. Bir âyette sebeblik yönden, ilâhî bir mucizeye vesile olan Melek'e izafe olunmuştur (19, 19). Bir başka âyette ise (33, 50) nimet bağışlama anlamı yoktur. Şu halde "bağışta bulunma" anlamıyla, fiil yalnız Allah'a izafe edilmiştir. Dünyevî nimetleri ihsan etmek bu fiil ile ifade edildiği gibi (Mülk: 38, 35; temiz nesil: 3, 38), manevî lûtuflar da aynı fiil ile belirtilir (Allah katından rahmet ve hidâyette devam istemek: 3, 8; nübüvvet nimetini vermek: 26, 21).

el-Vehhâb, Kur'ân'da 3 âyette geçer ve münhasıran Allah'ı tavsif eder. İlk defa 38. sıradaki Sâd sûresinde "el-Azîz el-Vehhâb" şeklinde gelmiştir (38, 9). Sonra aynı sûrede (38, 35) ve bir medenî âyette münferid olarak zikrolunmuştur (3, 8).

27. el-Kahhâr, el-Kâhir

Bu iki sıfat kahr masdarından gelirler. Kahr "galebe" demektir. Kâhir, "Gâlib gelen, hükmeden" anlamına gelir. Mübalağa sigası Kahhâr ise, aynı mânâyı, şiddet ve tekerrür suretiyle ifade eder.[367] Allah hâkimiyet ve kudretle kullarına galebe edip, onları –isteseler de istemeseler de–, irade ettiği cihete yöneltmekte, istediği gibi yönetmektedir.[368] el-Hattâbî'ye göre, el-Kahhâr odur ki: Mahlûkları içinde zorbaları, azgınları ukubetle ezer ve bütün yaratıklarına onları öldürmekle galebe eder.[369] Bu sıfat, Allah'ın mahlukatına bazen ağır, meşakkatli, üzücü haller verebileceğini ifade eder. Ölüm ile hayatlarını selbetmek, bir kısım maddî ve izafî şer unsurları bu türdendir. Buna rağmen hiç kimse O'nun tedbir ve takdirinden dışarı çıkamaz; kendisi galib gelir, hiç kimse Kendisine üstün gelemez.[370]

Kahr kökü, fiil olarak Kur'ân'da sadece bir âyette yer alır "Yetimi sakın ezme!" (93, 9). Firavun'un avenesinin, İsrail oğullarına hâkim olduklarını bildirmiş olmaları, onlardan naklen "kahirûn" lafzıyla bildirilmektedir (7, 127).

---

[367] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, KHR md. 5/120.

[368] Ezherî, *Tehzîb*, 5/394 (KHB md.). Buna yakın bir tarif için bk. İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 4/129.

[369] Beyhakî, *Esmâ*, s. 61.

[370] Beyhakî, *Esmâ*, s. 61'de el-Halîmî'den.

el-Kahhâr vasfı ilkin 38. sıradaki Sâd sûresinde zikrolunmuştur (38. 65). 6 âyette bulunur.

Bu âyetlerin hepsi de mekkîdir.

Hepsinde "el-Vâhid el-Kahhâr" tarzında gelerek, münhasıran el-Vâhid ismiyle beraber gelmiştir.

Geçtiği bütün yerlerde, mutlaklık ifade ederek elif-lâmlı olarak vârid olmuştur.

Geçtiği muhtevalara bakalım: Tek Kahhâr Allah'ın karşısında, realitede hiçbir varlıkları olmayan sürü sürü putlara tapmanın manasızlığı (12, 39); yaratma fiilinin münhasıran Allah'a ait olduğu, putların yaratmalarının söz konusu olmadığı (13, 16); yerin başka bir yerle, göklerin de başka göklerle değiştirildiği bir zeminde insanların ölümden sonra Tek Kahhâr Allah'ın huzuruna çıkışları (14, 48); Allah'ın gökleri ve yeri yaratan, ibadete hak sahibi Tek Allah olduğu (38, 65); putları, Allah katında şefaatçi kılmanın saçmalığı, O'nun çocuk edinmekten münezzeh olduğu, gökleri ve yeri, güneşi ve Ay'ı vb. idare eden Tek Allah olduğu (39, 4); haşirde bütün insanların, zulüm etmeyecek, herkese işlediğinin karşılığını verecek Tek Kahhâr olan Allah'ın huzuruna çıkmaları (40, 16-17).

Bu ayrıntılara girmemizin sebebi şudur: Genel olarak, Allah'ın kahr sıfatının "cezalandırma, azab etme" ile ilgisi kurulur. Halbuki lügavî mânâ bu olmadığı gibi, Kur'ân'ın kullanışı da, gördüğümüz gibi, esas olarak bu intibaı vermemektedir. "Hak sahibi olarak adaletle hüküm süren, karşısına hiç kimsenin çıkamayacağı Tek Hükümrân ve Gâlib". Kur'ân'dan çıkan anlam budur. O'nun karşısına çıkmak cür'etini gösterenlere hak ettikleri cezayı –dilemesi halinde– vermek, bu vasfın sadece gereklerinden olur.

el-Kâhir

Yalnız iki mekkî âyette geçer. "Allah sana bir sıkıntı verirse, O'ndan başkası gideremez. Sana bir iyilik verirse, başkası O'nu engelleyemez. O her şeye Kâdirdir. O, kullarının üstünde Tek Kâhirdir (Mutasarrıftır). O'dur Hakîm, Habîr." (6, 17-18). Bu ismin zikrolunduğu ikinci pasajın meali şudur: "Geceleyin sizi ölü gibi uyutan, gündüzün yaptıklarınızı bilen, ecelinize kadar gündüzleri sizi tekrar dirilten (uyandıran) O'dur. Sonra dönüşünüz

O'nadır, işlediklerinizi size bildirecektir. O, kullarının üstünde Tek Kâhir (yani Hâkim)dir, size koruyucular[371] gönderir (...)" (6, 61-62).

Kahir ve Kahhâr isimlerinin zikrolunduğu bütün âyetler mekkîdirler,

28. el-Fettâh, Hayru'l-fâtihîn

Kur'ân'da FTH maddesinden iki ilâhî vasıf vardır; Hayru'l-fâtihîn ve el-Fettâh. İlkin birinci vasıf, 39. sıradaki el-A'râf sûresinde vârid olur (7, 89).

Feth "kapalı ve güç bir şeyi açmak"tır.[372] el-Fettâh: "Âdil Hâkim" demektir.[373] Bu vasıf, Kur'ân'da, bu anlamı ifade eder. Gazzâlî de şöyle izah ediyor: "Kapalı olan her şeyi inayetiyle açan, her müşkil hidâyetiyle giderilen, bazen çeşitli ülkeleri peygamberlerine açan ve oraları düşmanlarının ellerinden çıkaran ve şöyle buyuran: "Biz, sana apaçık bir zafer (feth) verdik." (48, 1); bazen velîlerinin kalblerinden hicabı kaldıran ve semâsının melekûtuna ve azametinin cemaline doğru kapıları açan ve şöyle buyurandır: "Allah'ın, insanlara açtığı (yeftah) rahmeti, önleyebilecek yoktur(...)" (35, 2); ve gaybın ve rızkın anahtarları elinde olan, elbette Fettâh olmaya lâyıktır."[374] Geniş anlamda doğru olabilecek bu tasavvufî açıklamada, bu vasfın Kur'ân'da geçtiği muhteva göz önünde bulundurulmamıştır. Bununla beraber, Kur'ân'daki masdar ve fiil şeklindeki kullanılışların, bu anlamları büsbütün hariç tuttuğu söylenemez.

FTH maddesi, Kur'ân'da az çok kullanılmıştır. Sülâsî ve mezîd bablardan fiil şekillerine birçok örnek bulunduğu gibi isim olarak da feth, miftâh, mefâtih şekilleri vardır. Bu kökün belli başlı mânâlarına[375] misâl verelim. Hissî olan açmak: Hz, Yusuf'un kardeşleri, "(...) yüklerini açınca" (12, 65) de olduğu gibi. Manevî açmak ise birkaç çeşittir: a) Dünyevî işlerde fakirliği ve sıkıntıyı gidermek: "Kendilerine verilen öğüdü unutunca, onlara her şeyin kapılarını açtık." (6, 44), veya "(..., ...) Onlara gök ve yerin

---

[371] Koruyucular (hafaza), insanı koruyan melekler ile (13, 11 âyeti bunu desteklemektedir), insanın amellerini saklayan, zabteden meleklerdir. (82, 10 âyeti bununla ilgili olmalıdır) diye tefsir olunur. (Krş. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/262).

[372] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 370.

[373] Ezherî, *Tehzîb*, 4/445; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 34, 26 hk., 6/505.

[374] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 39.

[375] Bu anlamlar verilirken, büyük ilçüde İsfahânî, *Müfredât*, s. 370'den istifade edilmiştir.

bolluklarını verirdik (le fetahnâ)" (7, 96) gibi. b) Normal olarak bilinmeyen bir şeyi husûsî mahiyette bildirmek, ilmî bir müşkili açmak: "Rabbinizin katında, size karşı hüccet göstersinler diye mi Allah'ın size açtıklarını (mâ fetaha'llâh) onlara anlatıyorsunuz?" (2, 76). (Yahudiler, müslümanları kasdederek, birbirlerini kınıyorlar), c) Zafer vermek: "Biz, sana apaçık bir zafer (feth) verdik." (48, 1). Ayrıca 14, 15; 8, 19'da da bu anlam vardır, d) İhtilâf konusu bir mesele hususunda, kesin ve âdil hüküm vermek: "Nûh dedi ki: 'Rabbim! Milletim beni yalanladı. Benimle onlar arasındaki tam ve kesin hükmü sen ver'(...)" (26, 118). "Doğru söylüyorsanız, bildirin: Bu hüküm (feth) ne zaman verilecektir?' derler. De ki: 'Hüküm günü (yevmu'l-feth), inkarcılara ne inanmaları fayda verir, ve ne de ertelenirler.'" (32, 28-29). Hüküm veya nimet vermek, zararı gidermek mânâlarında, her zaman fail –sarih veya takdirî olarak- Allah'tır.

Hayru'l-fâtihîn

Bu vasıf Kur'ân'da, "Hükmedenlerin en hayırlısı" anlamına gelir. Lûgavî yönden, başka mânâlar da mümkündür. Şu âyette geçer: "Rabbimiz! Bizimle milletimiz arasında adaletle Sen hüküm ver. Sen hükmedenlerin en hayırlısısın" dedi" (7, 89. Söyleyen Hz. Şuayb'dir).

el-Fettâh

Yalnız bir mekkî âyette geçer: "De ki: 'Rabbimîz, sonunda hepimizi toplar sonra aramızda adaletle hükmeder. O'dur Fettâh (adaletle hükmeden), Alîm (her şeyi Bilen)." (34, 26). Burada Alîm vasfı, destekleyici durumdadır; zira âdil vasfı taşıyan hâkim, birçok durumda, hüküm verilen hallerin gerçeğini, içyüzünü bilmeyebilir. Allah sadece Fettâh değil, aynı anda Alîm olduğu içindir ki, hükmünde hiçbir zulüm, şüphe veya tereddüd düşünülemez.

Bu kökten gelen her iki vasıf da, sadece mekkî âyetlerde geçmektedir.

29. el-Velî, el-Mevlâ, el-Vâlî

VLY maddesinden Allah'ı tavsif eden üç vasıf vârid olmuştur: el-Velî, el-Mevlâ ve el-Vâlî. Bunların hepsi, anlam bakımından da aynı asla varırlar. Bundan ötürü, Arapçada olduğu kadar, Kur'ân-ı Kerîm'de de çok geniş

bir kullanılış ve delâlet alanı olan bu kök hakkında, konumuzla ilgisi kadar üzerinde durmamız gerekmektedir.

Bu kök esas itibariyle; yardım, yakınlık ve birinin işini üzerine almayı ifade eder.[376] Fa'îl vezninden sıfat olan velî وَلِيتُ أَمْرَ فُلَانٍ (filânın işini üzerime aldım) sözünden gelir ve "kayyım (idare eden)", deruhde eden mânâsını verir; masdarı velâye'dir. Keza: sâdık (dost), seven, tâbi gibi anlamları da vardır.[377] Velî, düşmanın zıddıdır, bir başkasının işini deruhde eden, onun velîsi olur.[378] Mevlâ kelimesi: Mâlik, azad eden, köle, yardımcı, soyca yakın (amcaoğlu gibi), oğul, halîf[379] konuk, ortak, velî, rabb, in'am eden, kendisine in'am olunan, tâbi, hısım anlamlarında kullanılmıştır.[380] Vâlî ise daha ziyade, imâre mânâsına olan vilâye'den ism-i faildir.[381] İdare ve tasarruf sahibi demektir.

el-Velî

Bu maddeden Kur'ân'da ilk gelen vasıf olmalıdır (ilk olarak 39. sıradaki el-A'râf sûresinde, 7, 196). Allah'ın vasfı olarak el-Velî: "Yardım eden, kâinatın ve mahlûkların işlerini tekeffül eden" diye tanımlanır, el-Hattâbî, el-Halîmî, İbnu'l-Esîr, gibi zâtlar böyle demişlerdir.[382] Gazzâlî, "Seven, yardım eden" diyor.[383] Kelimenin ilk anlamı "sevgi" kavramını, doğrudan doğruya taşımasa bile, en azından velâye'nin lâzımı sayılmalıdır. Çünkü birine yardımcı olmak, onun işini üzerine almak, şüphe yok ki, sevgi ile yakından ilgilidir. Velînin "dost, seven" anlamları Lisânu'l-'Arab'da[384] nakledildiği gibi, Kur'ân'ın da bazı kullanışları bu mânâyı desteklemektedir. Meselâ: "Allah, mü'minlerin Velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır" (2, 257) âyetinin

---

376 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 5/281; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/177.

377 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, VLY md., 15/411.

378 Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2529, (VLY md.).

379 Akraba olmadıkları halde, karşılıklı olarak biribirlerine yardımı taahhüd eden kimselere denir. İslâm öncesi Arapları arasında hilf, önemli bir müessese idi.

380 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 5/283; Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2529.

381 Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2530.

382 Beyhakî, *Esmâ*, s. 162; İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 5/227; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 15/406-407.

383 Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 62.

384 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 15/411.

tefsirinde Beydâvî: "Onları Seven (muhibbu-hum) ve işlerini deruhde eden"[385] anlamını vermektedir. Birçok âyette "Velî ve Nasîr vasıfları yan yana ma'tuf olarak zikrolunmuşlardır. Bu, az da olsa bir farklılığı gerektirir.[386]

Velî kelimesi Kur'ân'da 13 kadar yerde açık olarak Allah'ı tavsif eder. Buna, "Sana (veya size veya onlara) Allah'dan başka ne Velî ne de nasîr yoktur" nefy formülü ile gelen ibarelerdeki zikirleri de eklersek, bu sayı oldukça yükselir. Ayrıca şunu da söylemek gerekir ki, bazı âyetlerde geçen Velî vasfının, Allah hakkında olup olmadığı konusu müphem kalabilmektedir.

Bu vasfın, Kur'ân'da geçtiği muhtevalara göz atmak, faydalı olacaktır. 42, 28'de Allah'ın kullarını gözettiği ve O'nun nimetleri sıralandıktan sonra, ancak O'nun hamde lâyık Velî olduğu bildirilir. وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ Allah'tan başka Velî aramanın boşuna olduğu bildirildikten sonra, ancak O'nun hamde lâyık Velî olduğu: فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ (Halbuki, Velî ancak Allah'tır)" denir (42, 9). Kavminin buzağıya tapmasından sonra, Allah'ın rahmet ve bağışlamasını isteyen Hz. Mûsa niyazında, umduğu rahmeti "Sensin bizim Velîmiz!" diye ta'lîl eder (7, 155). Melekler, kendilerine tapma iddiasında olanlardan teberri ederken Allah'a hitaben: "Seni tenzih ederiz, Sensin bizim Velîmiz" (34, 41) derler. Müşriklerin velî edindiği putların aczleri belirtildikten sonra, Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) lisanından "Benim Velî'm Kitabı indiren Allah'dır; O, İyilere sahip çıkar (dost edinir, yeteveltâ) dediği nakledilir (7, 196). Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetlere şükreden Hz. Yusuf: "Dünyada ve âhirette benim Velim Sensin" der (12, 101). Beydâvî: "Yardımcım ve işimi deruhde eden" diye tefsir ediyor.[387] Allah mü'minlerin (2, 257; 3, 68), müttakîlerin (45, 19) Velisidir.

"Sizin veliniz, ancak Allah'tır, resulüdür ve iman edenlerdir (...)" Bütün bunlara bakarak Veli vasfının Kur'ân'da: Yardımcı, Koruyucu Sahip çıkan gibi anlamları ifade ettiği anlaşılır. Bu kelimeye, Kur'ân'ın verdiği muhteva öylesine kuvvet kazanmıştır ki, birçok durumda onun "Rabb, Tanrı" mânasını da aldığı, rahatlıkla söylenebilir. Mesela az önce

---

385 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/299.

386 Ebu'l-Bekâ'nın bildirdiğine göre, nüans şudur: Velî bazen, nusrat edemeyecek bir durumda bulunabilir. Nasîr ise bazen mansûra (yardım olunana) yabancı olabilir. (*Külliyât*, s. 681).

387 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2/493.

işaret ettiğimiz 42, 9. 28; 7, 155, 196 gibi âyetlerde durum böyledir. Kanaatimizce üzerinde durduğumuz konunun, en önemli noktası da, Kur'ân'ın bu kelimeye kazandırdığı bu kuvvetli anlamdır, Bu vasıf bazen eliflamli, bazen muzaf, bazen elif-lamsız gelmiştir. Hemen her yerde münferid olup, yalnız bir âyette el-Hamîd ismine iktiran etmiştir.

el-Mevlâ

Kelime anlamı olarak velî demek olan bu vasıf, Allah hakkında da, genellikle "Velî" ile aynı mânada sayılmıştır. Ebû Ubeyde, Taberî gibi eski müfessirler, böylece izah etmişlerdir.[388] Ancak mânanın değil de Kur'ân'ın kullanışının, bu ikisi arasında şöyle bir fark gözettiğini müşahede ediyoruz: Velî vasfı, karşılıklı olarak hem Allah'ı, hem de kulu nitelemektedir. Birinci şık fazla, ikinci şık nadirdir. Mesela 10, 62'de "evliyâ'u'llâh -Allah'ın velîleridir)" tabiri geçmektedir. Taberî'ye göre bu: "Allah'ın, yani O'nun dîninin yardımcıları olan iman ve takva erbabıdır"[389] (krş. 5, 55). Yani, "veli" bazen kullar için de kullanılmıştır. Fakat "Mevlâ", yalnız Allah'ı tavsif etmektedir. "Allah, Mevlânızdır. (3, 150 vb.) vârid olduğu halde, kul hakkında "Allah'ın mevlâsı" tabiri hiç gelmemiştir.[390] Ebû Ubeyde, "Mevlâ"yı bazen "Rabb" diye tefsir eder.[391] el-Halîmî ise şöyle tanımlıyor: "Mevlâ, Kendisinden yardım umulandır; zira O Mâliktir, memlûkün, Mâlikin'den başka sığınacağı kimsesi yoktur."[392]

Mevlâ vasfı 12 kadar âyette Allah'ı tavsif eder. Nâdiren mekkî âyetlerde (10, 30; 6, 62), ekseriya medenî âyetlerde vârid olmuştur (8, 40; 22, 78; 47, 11; 3, 150; 8, 40; 66, 2. 4; 2, 286; 9, 51). Zamîre muzaf veya "ni'me" camid fiilinin faili olarak kullanılır. Bazı âyetlerde Nasîr ismi ile birlikte irad olunur. Mekkî olan iki kullanılışta da, "Mevlâhum el-Hakk (Gerçek Mevlâları)" gelmiş olması şunu düşündürüyor: İlk zikirlerde, insanlardan olan mevlâlar hatıra gelebilirdi. Muhatabın, böyle bir intibaa kapılması

---

[388] Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 47, 11 hk., 2/215; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/150, hk., 7/278.

[389] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/118. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/189; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/128.

[390] krş, İsfahânî, *Müfredât*, s. 533.

[391] Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 9, 51 hk. 1/62; 22, 78 hk. 2/54.

[392] Beyhakî, *Esmâ*, s. 69.

gideriliyor. Ayrıca bu vasfın da, beşerî plandan ilahî plana nakledilmesine güzel bir başlangıç oluyor.

el-Vâlî

Allah hakkında, "Bütün varlıkların Hükümranı ve onların üzerinde Mutasarrıf olan" anlamına gelir. Öyle anlaşılıyor ki, vilâye: idare, kudret ve icraatı iş'ar etmektedir. Kendisinde bunları toplamayana Vâlî vasfı verilemez.[393] el-Halîmî'ye göre Vâlî, velî demektir. Yani "İdareye malik olandır. Bundan dolayı yetimi tekeffül eden kimseye "yetimin velîsi", emîre de vâlî denir."[394] el-Hattâbî ise, Vâlî vasfında tasarruf ve hakimiyet kavramından başka "devamlı surette in'am eden" mânasını da görmektedir.[395]

Kur'ân'da yalnız bir âyette, zımnî bir surette Allah'ı tavsif eder: "(...) Bir millet kendinde olanı değiştirmedikçe Allah da onlarda olanı değiştirmez. Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun (o fenalığın) önüne geçilemez. Onlar için, Allah'tan başka Vâlî de bulunmaz" (13, 11). Burada Vâlî, "işlerine sahip çıkan, azabı onlardan uzaklaştıran" demektir.[396] Firûzâbâdî'ye göre ise "Mevlâ" anlamını ifade eder.[397] Bu âyet, mekkîdir.

30. es-Semî', Semîu'd-du'â

Semî', "işitmek" mânasına gelen sem' masdarından, mübalağa ve sübût ifade eden sıfat şeklidir. Allah hakkında, ıtlaka delâlet eder. "Gizliyi ve fısıltıyı bile işiten demektir. O'na göre, açıkça söylenen, içte saklanan müsavidir. İşitmesi, bazen duaları kabul etme anlamına gelir" [398] el-Gazzâlî'nin tarifine göre; "O'nun işitmesi, mesmû'âtın sıfatlarının tamamının kendisiyle münkeşif olduğu bir sıfattan ibarettir."[399] Bu izah, Gazzâlî'nin derin bir vukufla beyan ettiği "isti'âre" fikrinin yankısını taşımaktadır.

---

[393] Gazzâlî, *Maksad*, s. 68; İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 5/227; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 15/406-407.

[394] Beyhakî, *Esmâ*, s. 67.

[395] Beyhakî, *Esmâ*, s. 68.

[396] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 5/281.

[397] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 5/281.

[398] Beyhakî, *Esmâ*, s. 44'de el-Hattâbî'den.

[399] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 41.

Cenâb-ı Allah'ın, keyfiyetini anlıyamayacağımız bu sıfatı için, beşerî ifadedeki "işitme" tabiri istiare olunmuştur.

SM^C, Kur'ân'da çok kullanılan maddelerdendir. Allah hakkında, fiil olarak nadiren görünür: Allah, Kendisi için "işitirim" (20, 46) buyurur ki, birinci tekil şahıs sigasiyle olan ilahî fiillerin nadir örneklerinden birini teşkil eder. "İşitti" (58, 1; 181), "işitir" (58, 1), "işitiriz" (43, 80). Allah hakkında kullanılan bütün fiiller bu kadardır. Bir âyette "işittirmek" fiilinin de faili Allah'dır: "Allah, (kâfirlerde) hayır var olacağını bilseydi, onlara işittirirdi. "Le esme'ahum" (8, 23). Birçok âyette, putların işitme kabiliyetinden yoksun oldukları üzerinde durulur; bu onların aczlerinin sebeplerinden biridir (19, 42; 35, 14 vb.). Allah'ın "işitme ve görme"sinin kemâli, yalnız bir âyette tahayyür ve teaccub sigasiyle bildirilmiştir: أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ "O, ne mükemmel işitendir ne mükemmel Görendir!" (18, 26). Taberî'ye göre "bu, medihte mübalağa içindir; te'vîli şöyledir: Allah, her mevcudu ne mükemmel Görendir; her mesmû'u ne mükemmel işitendir. O'na hiçbir şey gizli kalmaz."[400] Masdar olarak sem' (ki hayat, irade, basar, kudret de böyledir), Allah'a nisbet edilmemiştir, mahluklar hakkında ise kullanılmıştır.

Semî' vasfı, bir iki yerde insanlar için kullanılmış ise de (76, 2 gibi), esas itibariyle Allah'ın vasfıdır. Kimi elif-lâmlı, kimi elif-lâmsızdır. Kur'ân' da 45 âyette Allah'ı tavsif eder. İlkin, 39. sıradaki el-A'râf sûresinde görünür (7, 200). Kullanılış özellikleri şunlardır:

Münferid olarak hiç kullanılmamıştır.

"Semî' Karîb" yalnız bir mekkî âyette vârid olmuştur.

"Semî' Basîr" şekli hem Mekke'de (17, 1; 31, 28; 40, 20.56; 42, 11), hem de Medine'de (58, 1; 4, 58. 134; 22, 61. 75) zikrolunmuştur.

En fazla görülen terkib "Semî' Alîm"dir. 10 mekkî, 22 medenî âyette yer almıştır.[401] Demek ki Medenî sûrelerinde, üç misli kadar daha fazla vârid olmuştur. İktiran ettiği öbür esmâ-i hüsnâ ile, her zaman, bir destekleme durumu vardır.

---

[400] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/153-154; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/147.

[401] Bu âyetler için bu çalışmamızda "el-Âlîm" vasfına bk.

Semîu'd-du'â'

"Duaları çok İşiten yani çok Kabul eden" anlamına gelir.[402] Bir mekkî (14, 39), bir medenî âyette (3, 38), Hz. İbrahim ve Hz. Zekeriyya'nın dualarında vârid olmuştur. Anlaşılan, dualarımızda, bu vasıfla ulûhiyyete hitab etmemiz öğretilmektedir.

31. el-Hâlık, el-Hallâk, Ahsenu'l-hâlikîn

Hâlık, "yaratma" anlamına gelen *halk* masdarından ism-i faildir, "Yaratıcı" demektir. Hallâk ise, Hâlık'ın, mübalağa ve tekerrür ifade eden fa"âl şeklidir, "devamlı olarak, mükemmel bir şekilde Yaratan" anlamını İfade eder.

Halk, aslında "düzgün bir biçimde takdir" demektir. "Bir asla uymaksızın bir şeyi icad etmek" için de kullanılır, Meselâ: "Gökleri ve yeri halk etti." (6, 1) âyetinde bunu, yâni, "ibda"" mânâsını ifade eder. Halk: "Var olan bir şeyden bir başka şeyi icad etmek" hakkında kullanılır: "O insanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan halketti." (55, 14)'de olduğu gibi.[403]

HLK kökü, Kur'ân'da fazlaca (toplam olarak 250'den fazla) kullanılmıştır. Hem fiil, hem isim şekillerinin bol örnekleri vardır. "Yarattı, yarattın, yarattım, yarattık, yaratır, vb." gibi fiiller, Allah hakkında vârid olmuştur. Bu fiillerin mefûlleri; gökler, yer, yeryüzündeki her şey, cinler ve insanlar, bütün canlılar, hülasa "her şey"dir (25, 2). Fail, –sarih veya takdirî olarak– her zaman Allah'tır. Masdar olarak halk çok fazla vârid olmuştur ve münhasıran O'na izafe edilmiştir. Halk çeşitli objelere muzaf olarak kullanıldığı gibi, mücerret olarak da gelmiştir: لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ yaratma ve emr O'nundur" (7, 54). Ayrıca 10, 34; 13, 16; 35, 1; 50, 15 vb. de bu kabildendir. Bundan başka, "huy" anlamına gelen huluk ismi de vardır (26, 137; 68, 4), bu da halk manasınadır. Ancak halk, gözle görülen dış görünüşlere, huluk ise basiretle idrâk olunan seciyye ve kuvvelere tahsis olunmuştur.[404] Halk işinin mahlûklara verildiği, bir iki istisna vardır: 3, 49 ve 5, 110'da Hz. İsâ'nın, çamurdan kuş gibi bir suret "yaratıp" ona "Allah'ın izniyle"

---

[402] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/38 hk. 3/145.
[403] İsfahânî, *Müfredât*, S. 157; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/566-570.
[404] İsfahânî, *Müfredât*, s. 158.

can verdiği bildirilir. Bazı bilginler burada "halk"ı istihale, bir halden bir hale dönüştürme,[405] veya tasvîr[406] ve yahut takdir[407] mânâsına alarak, mahlûk hakkında istimalini caiz görürler. Esasen "Allah'in izni ile" kaydı, bu işi O'nun deruhde ettiğini, mahlûk plânını aştığını, hakikî failin yine O olduğunu göstermeye kâfidir. Dolayısıyla bunlar, halk fiilinin mahlûka verildiğini ifade etmezler. Bir başka istisna ise, "yaratma" mânâsını taşımaz. "Söz" hakkında "uydurma"yı bildirir: وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا "yalan uyduruyorsunuz." (29, 17) demektir. Aslında Arapçada, halk "söz" için kullanıldığı zaman, "yalan" mânâsına gelir (krş. 38, 7). Kur'ân hakkında bu tabiri kullanmaktan çekinmenin bir sebebi de bu olsa gerektir.[408]

Fiil ve isim şeklinin fazla kullanılmasına mukabil, sıfat şekli az sayılır. Hâlık vasfı, ekseriya خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "Her şeyin Yaratıcısı" tarzında muzaf olarak gelir (6, 102; 13, 16; 39, 62; 40, 62). "Allah'tan başka bir Yaratıcı mı vardır?" (35, 3) âyetinde ise tenvinli olarak gelmiştir (keza 38, 71). Elif-lâmlı olarak itlak ifade eden el-Hâlık şekli, yalnız bir medenî âyette bulunur, (59, 24). Bunun dışında, Hâlık vasfının geçtiği bütün âyetler mekkîdır. Fiil şekillerinin de, büyük ekseriyeti mekkî devre rastlar. Anlaşılan, Cenâb-ı Allah'ı tanıtmanın daha çok lâzım geldiği mekkî devirde, O'nun en bariz hususiyetlerinden olan yaratma işi üzerinde çeşitli yönlerden durulmuş, başka yaratıcı olmadığına göre, ibadetin de O'na yapılması gerektiği belirtilmiştir.

el-Hâlikûn

İki âyette, azamet cemiyle Allah'ı tavsif eder (56, 59; 52, 35). Her iki âyet de mekkîdir.

el-Hallâk

Bu vasıf, "Durmadan yaratan, işi gücü yaratmak olan" anlamına gelir. İlkin; 41. sıradaki Yâsîn (36, 81) sûresinde geçer. Kur'ân'da sadece iki mekkî âyette, "el-Hallâk el-'Alîm" şeklinde bulunur (36, 81; 15, 86).

[405] İsfahânî, *Müfredât*, s. 157
[406] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/566-570
[407] Sâbûnî, *Bidâye*, s. 114
[408] Krş. Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, anılan yer.

Ahsenu'l-hâlikîn

Kelimesi kelimesine "yaratanların en güzeli" demektir. Allah'ın, insanı ana karnında bir nutfeden itibaren, devamlı yaratma safhaları sonucunda, bildiğimiz mükemmel şekilde ortaya koyması bildirildikten sonra "yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir!" buyurulmaktadır (23, 14). Bir defa da, açık olarak bir yaratmadan bahsedilmeden, bir bâtıl tanrı karşısında, Allah –Hz. İlyas'ın lisanından– böyle tavsif edilmektedir (37, 125).

Yaratma fiili, meşhur manâsıyla Allah'tan başkası için düşünülemeyeceğinden (Kur'ân'ın da bu işi, başkasına hiç vermediğini az önce görmüştük), bu vasıf, İslâm ilahiyatında bir müşkile yol açar gibi olmuştur. İnsanı ve diğer canlıları, "fiillerinin Yaratıcısı" olarak niteleyen Mûtezile mezhebinden bazı kimseler, bu vasıftan kendi lehlerine yararlanmak istemişlerdir (Bazen yanlış anlaşıldığı için hatırlatalım: Mûtezile de insana, "Halık", vasfını ıtlak etmez "fiillerinin halikı" der). Ehl-i sünnet bilginleri, durumu şöyle açıklamışlardır:

a) Halk aslında "takdir" demek olduğundan, bu vasıf Ahsenu'l-mukaddirîn (takdir edenlerin en güzeli) demek olabilir. Takdir, "var etmek" değil, "ölçmek, biçmek, planlamak" anlamlarına gelir.

b) Arapçada ism-i tafdîl bazen, "hükmü, zikrolunan iki şeyden birine isbat edip, öbüründen selbetmek" ifade eder. Cennetlikler ve cehennemlikler mukayese edilirken (25, 24)'de cennet ehli hakkında ahsenu makîlâ (daha iyi istirahat yeri), hayrun mustakarrâ (daha iyi ikametgâh) tabiri kullanılır. Bundan maksad, cehennemin de bu vasıfları, daha az bir şekilde taşıdığı değildir. Gaye, bu vasıfları bilkülliye cehennemden selbedip, cennete tanımaktır. Çünkü cehennemin durumu, birçok âyetle sabittir. "Daha güzel" tabiri, burada tafdîl ifade etmez. Keza "Ahsenu'l-hâlıkîn" de, yalnız Allah'ın bu hususta münferid olduğunu bildirir. Bir adam العسل احلي من الخل "Bal sirkeden tatlıdır" derken, sirkeye bir tatlılık tanımak istemez. Maksadı, tatlılığı sirkeden tamamen selbedip, bala vermektir.[409]

c) Allah'tan başkasının yaratıcı olduğunu iddia edenler, göz önüne alınarak, onlara şöyle denilmek istenmiş gibidir: "Tut ki, yaratanlar

---

[409] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 149-150.

olsun, bu takdirde bile, Allah bu mevhum ve farazi yaratanların en güzelidir."[410]

Masson da bu tabirin "superlatif absolu" değerinde olduğunu, dolayısıyla başka yaratıcıları düşündürmeyeceğini belirtmektedir.[411]

11 – Yaratma kavramı hakkında bazı notlar

Kur'ân'da yaratma kavramı başlı başına incelenmesi gereken, geniş bir konudur. Allah'ın Halik, Bedi, Bari, Musavvır gibi vasıfları dolayısıyla burada sadece, Kur'ân'daki yaratma tezahürünü başka sistemlerdekinden ayıran bazı özelliklere işaret etmek istiyoruz.

Kimi dinlerde (Budizm, Jainizm gibi),[412] "yaratma" diye bir mefhum yoktur. Onlara göre, dünya, bir Yaratıcı Tanrının müdahalesi olmaksızın öteden beri vardır. Kur'ân göklerin, yerin ve ikisinin arasındakilerin, yer altında olanların, kısaca var olan bir zerrenin bile Allah'ın yaratmasından hariç kalmadığını defalarca belirtir. Allah, ulûhiyyete hak sahibi oluşunu, en başta "Yaratıcı" olmasına bağlar. Bâtıl tanrıların, hiçbir değer ifade etmemelerinin en büyük sebebi "göklerden ve yerden hiçbir şeye sahip olamayışlarıdır."

Dinler Tarihi, bazı dinlerin "yaratılış hakkındaki efsanelerinden" bahseder. Bir tanrı bazen kendi kendisini kurban ederek (Prajâpati), veya başlangıçtan beri bulunan bir devin (Tiamat, Ymir), yahut bir macran-thropos'un (devimsi varlığın?) (Purusha gibi) veya başlangıçta bulunan bir hayvanın (Eski İran'da Evakdât boğasının) kurban edilmesiyle kâinat varlık bulur.[413] Allah ise Bedî'dir, göklerin ve yerin yoktan var edenidir, bir şeyin olmasını dileyince, ona sadece "ol" der, o da oluverir; her şeyi yaratmıştır (2, 117; 6, 101). Dolayısıyla Kur'ân'da bir tekevvün (cosmogonie) veya yaratılış efsanesi yoktur; iradesiyle hemen var eden Yaratıcı bir Rabb vardır.

Mevcut maddeye şekil veren, organize eden bir usta, bir mimar (ki Eflâtun'dan beri Demiurge deniyor) Tanrı'ya inanç daha da yaygındır.

410 İsfahânî, *Müfredât*, s. 157; Nursî, B. Said, *Sözler*, s. 62.
411 Masson, *Le Coran*, 1/105.
412 Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 65.
413 Eliade, *Traité*, s. 90. Bu çeşit efsânevî cosmogonie örnekleri için ayrıca bk. Rousseau, *Les Religions*, s. 56-62.

Yaratma kavramına yabancı eski Yunan düşüncesinde, veya yoktan var etmeyi havsalasına sığdıramayan birçok felsefî sistemde buna rastlamak, mümkündür. Yunan filozoflarının etkisinde kalan, bazı İslâm feylesofları, aynı düşünceyi Kur'ânda da bulmaya çalışmışlardır. Meselâ, İbn Rüşd 11, 7; 41, 11 âyetlerine tutunarak (birincisinde gökler ve yer yaratılmadan önce "O'nun Arşı, su üzerinde idi"; ikincisinde, göklerin başlangıçta duhân (duman, buhar) halinde olduğu bildirilir), göklerin ve yerin, bir şeyden yaratıldığını ileri sürer ve der ki: "Mütekellimler, âlem hakkındaki ifadelerde de Şeriatın zahirine uymazlar, te'vîl ederler; zira şeriatte Allah'ın "sırf yokluk" ile beraber Mevcud olduğuna dair bir şey yoktur. Mütekellimler, bu konuda icmâ olduğunu nasıl iddia edebilirler?"[414] Beklenilmeyen bir durum olarak, benzeri iddia "felasife"nin tam zıt kutbu tarafından da tekrarlanıyor. İbn Teymiyye de, mezkûr iki âyeti öne sürerek aynı şeyi iddia ediyor.[415] O, ayrıca bazı haberler, eserler hatta Tevrat bilginlerinin sözlerini de zikreder. Anlaşılan onun Aristo, İbn Rüşd gibi bazı feylesoflardan farkı şuradadır: Onlar âlemin kıdemini kabul ederken, o, âlemin aynen değil, nev'en kıdemini kabul etmektedir. Yani yaratma fiilinin ezeliyetini söylemektedir. Zira bir başka yerde "âlemden herhangi bir şeyin kıdemini söylemenin muhal olduğunu"[416] belirtir. Masivanin ilki olan Arş da mahlûktur; zira birçok âyette Allah, "Arş'ın Rabbi" olduğunu bildirmektedir, her merbûb ise, mahlûktur.[417] Su ve duhan, daha önceki iki hilkat merhalesidirler. Kısaca, Allah'ın "her şeyi" yarattığını bildiren naslar, itlakı üzere alınmalıdır.[418] Cumhurun anlayışı budur. Esasen Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) كان الله و لم يكن معه شيئ (Allah ile beraber var olan bir şey yoktu)[419] diyerek bu durumu vuzuha kavuşturmuştur. Mükellef olmadığımız, çözümü de bizim için imkânsız olan konulara dalmaya gerek yoktur.[420]

---

[414] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 13-14.
[415] İbn Teymiyye, *Minhâc*, 1/100-101.
[416] *Aynı eser*, 1/225. Anlaşılan İbn Teymiyye, bu fikrini açıklığa kavuşturan izahlar da yapmış olmalıdır.
[417] İbn Hazm, *Muhallâ*, 1/7.
[418] bk. Arnaldez, *Dieu, la création et la révélation en İslam*, s. 353; Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 286.
[419] Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 4/73.
[420] Allah'ın tekvînî kanunlarından çok az şey biliyoruz. İnsanların kanunları ise, zaman içinde

Allah bir şeyin var olmasını hükmettiğinde, ona "Ol" der, o da hemen oluverir. "*Kitab-ı Mukaddes*'te olduğu gibi Allah, "Ol" emriyle yaratır. Şeriatın buyrukları da aynı adı (emr) taşır. Gerçekten, emr ilâhî aşkınlığa en uygun olan bir münasebet nevidir."[421] Bazı âyetlerde bildirildiği gibi Allah'ın bu kelimât'ı tükenmez (18, 109). Gerek bundan gerek başka birçok delilden anlıyoruz ki, Allah'ın yaratıcılığı "bir defaya mahsus, olup bitmiş" bir şey değildir. O'nun yarattıktan sonra âlemle ilgisi, sadece "varlıkta tutma"dan da ibaret değildir. O hiçbir an yaratıcı faaliyetten ayrı kalmamaktadır. el-Hallâk vasfı, "O, her an bir iştedir." (55, 29); "O, sizin bilmediklerinizi de yaratır." (16, 8), "yaratış peşinden yaratış" (39, 6), "Sizi tavırdan tavıra yarattı." (71, 14) gibi birçok âyet "devamlı yaratış" fikrini telkin etmektedir. Allah, bir "İlk Muharrik, İlk Sebep" durumunda değildir.

Kur'ân hemen hemen her pasajıyla, insana "yaratılışın birliği" fikrini telkîn eder. Kur'ân'ın kâinatı düzenli, belli bir zamana kadar nizam içinde devam edecek olan bir "kozmoz"dur: "Sen, Rahmân'ın yaratmasında hiçbir düzensizlik bulamazsın. Gözünü bir çevir bak, bir aksaklık görebilir misin? Gözünü tekrar tekrar çevir bak, ama göz umduğunu bulamayıp bitkin ve yorgun düşer." (67, 3-4) âyetini örnek olarak vermekle yetinelim. Allah'ın hükümranlığından hiçbir şey hariç değildir, karanlıklar ve denizler bile (6, 1; 45, 12).[422] Bu nizam içinde, kâinatın bütün unsurları, Allah'ın emriyle omuz omuza hizmete ve yardımlaşmaya yöneltilirler, hem biribirleri arasındaki yabancılık kalkar, hem de insanın onlara karşı bir ürkeklik

doğarak onlar gibi yaşlanıp ölüyorlar. "Yoktan var, vardan yok olmaz", maddenin mahfuziyeti, enerjinin mahfuziyeti "kanunları" bu cümledendir. Bu gün sadece "kitle kaybından" değil, aynı zamanda "enerji kaybından" bahsediliyor.

421 Arnaldez, *anılan makale*, s. 357.

422 Mecusîler, karanlıkların Tanrı tarafından yaratılmadığını, eski Yahudiler de karanlıkların ve denizlerin Yahova tarafından yaratılmadığını söylerler. Eski Babil ve Filistin efsanelerinde de yaratıcı Tanrı = denizlerle, canavarlarla vs. düşman kuvvetlerle boğuşarak "kozmoz"u yaratır. Yahudiler de bunları temasta oldukları bu toplumlardan alıp Tevrat'a karıştırmış olmalıdırlar (bk. *Kitab-ı Mukaddes*, Eyub, 7, 12 vdd.; 26, 10-13; 38, 8-11; *Mezmurlar*, 74. bab; 89, 11 vdd; İşaya, 51, 9 vdd.). krş. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 112-113. Diğer taraftan, Eski Ahid'de bu unsurları bulmak için biraz zorlama olduğu da seziliyor. Genel olarak Eski Ahide de hakim olan, Allah'ın her şeyi yoktan yarattığıdır (bk. Van Imschoot, 1/98 vdd; Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 1179, "Tiamat" md.

duygusu kalmaz. Var olan her şeyde bir gaye ve Hâlık'a ait yönüyle bir kemâl bulunur.

Kur'ân, esas itibariyle yaratma fiili için halk maddesini kullanmakla birlikte aynı tezahürü, birçok değişik kelime ile de irad ederek, Allah'ın yaratıcı aksiyonunun bir ağ halinde bütün kâinatı sarmasını sağlamıştır. Bu terimler, genel yaratma kavramını husûsileştiren, değişik anlamlara sahiptirler. Bede'e, yubdi'u1 el-halke, fatara. Yeniden yaratış için: Yu'îdu. Yoktan, bir asla dayanmaksızın yaratan için: Bed'. Yaratışın, halk'tan sonraki safhaları için: Enşe'e, zere'e, ca'ale,[423] savvara, sevvâ. Özellikle canlıları yaratmak için: Bara'a. Böylece, yaratma ve tedbir, Kur'ân'da ulûhiyyetin Kendisini tavsif edişinde belki de en önemli rolü oynar.

32. el-Basîr

Basîr, "görme" anlamına gelen basar masdarından sıfat-ı müşebbehedir. Allah'ın vasfı olarak: "Gören, bilen, hiçbir şey Kendisinden saklanamayan, yapılanları tek tek zaptedip muhafaza eden" demektir.[424] Gazzâlî diyor ki: "O'nun görmesi, çeşit çeşit görülebilecek şeylerin sıfatlarının bütününün, kendisi vasıtasıyla münkeşif olduğu bir sıfattan ibarettir."[425] el-Halîmî'nin oldukça kelâmî tarifi şöyledir: "Mahlûkların görme duyulanyla idrâk ettikleri cisimleri ve renkleri, görme organı olmaksızın idrâk eden." Mesele, mezkûr şeylerin, Kendisine gizli kalmadığına varır. O, her ne kadar gözdeki mürekkep duyu ile mevsuf değilse de, bu duyusu olmayınca cisimleri veya renkleri idrâkten yoksun olan kör gibi değildir, demektir."[426]

BSR maddesi, oldukça çok kullanılmıştır. Fiilden ziyade isim ve sıfat şekli vardır. Bu kökten fiil veya isim, hiçbir yerde Allah'a izafe

[423] Ca'ale fiili, bir tek mef'ul alırsa "halk" anlamına, iki mef'ul alırsa "tasyîr" (dönüştürme, kılma) mânasına gelir (İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 234; keza Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'ala'z-Zanâdika* , s. 69-72'de de, örneklerle aynı şeyi anlatmak ister).

[424] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/233 hakkında, 5/76; 2/237 hk., 5/167. Onun izahına göre bu kelime, aslında mubsır'den basîr'e sarfolunmuştur. Mubdi'den bedî', mu'lim'den elîm'e sarfolunduğu gibi. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/110 tefsirinde, keza, Beyhakî, *Esmâ*, s. 45.

[425] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 41.

[426] Beyhakî, *Esmâ*, s. 45.

edilmemiştir. Yalnız bir âyette, klâsik nahvin "ta'accub fiili" adını verdiği siga ile vârid olması müstesnadır: "O, ne mükemmel Gören, ne mükemmel işiten'dir!" (18, 26). Fakat görmek mânâsına gelen bir başka fiil (ra'â) Allah'a nisbet edilmiştir: "Ben sizinle beraberim, işitirim ve görürüm." (20, 46); yerâ "görür" (9, 94; 96, 14); azamet cem'i ile nerâ "görürüz" (2, 144; 6, 94). Bu fiilden de sıfat veya masdar şekli Allah'a izafe edilmemiştir.

Basîr vasfına, ilkin 42. sıradaki el-Furkân sûresinde rastlıyoruz (25, 20). Kur'ân'da 44 âyette Allah'ı tavsif eder. Müteaddit yerlerde mahlûklar hakkında da kullanılmıştır. Allah hakkında kimi elif-lâmlı, kimi elif-lâmsız vârid olur. Bazan bu vasfın mütemmimi (tümleç) zikrolunur: "Allah, kullarını Görendir", "Allah yaptıklarınızı Görendir" gibi. Bazan ise mütemmim zikrolunmaz, ıtlak ifade eder: "O'dur İşiten, Gören", "Senin Rabbin Görendir" (25, 20). Bu vasfın kullanılış özellikleri:

Ekseriya münferid gelir.

"Habîr Basîr" şekli 5 âyette bulunur (42, 27; 35, 31; 17, 17.30. 96). Bunların hepsi de mekkîdir.

"Semî' Basîr" terkibi 10 âyette geçer. Hem mekkî (17, 1; 31, 28; 40, 20.56; 42, 11), hem medenî (4, 58. 134; 58, 1; 22, 61, 75) âyetlerde bulunur.

Bu isim, kendisini destekleyen isimlerle beraber gelerek, Allah'ın mahlûkatını murakebe ettiğini gösterir. Habîr gizli taraflara, Basîr ise basarla, görülen taraflara taallûk eder. Keza işitme ile görme de biribirini destekleyen sıfatlardır.

33. el-Hâdî

Hâdî, aynı anlama gelen hudâ ve hidâye masdariarından ism-i faildir. Hidâye, "lutf ile olan rehberlik" demektir.[427] Allah'ın vasfı olarak şöyle tanımlanır: "Kendisini tanıma yollarını kullarına gösterip tanıtan, onları Rubûbiyetini ikrar edici kılan, her mahlûkun bekası ve varlığını sürdürmesi için gerekli olan cihetlere yönelten."[428] O, Hâdî sıfatıyla kurtuluş (necat) yolunu gösterir ve açıklar.[429] Bundan fazla olarak,

[427] İsfahânî, *Müfredât*, s. 538.
[428] İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 5/253; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 15/353, HDY md., .
[429] Beyhakî, *Esmâ*, s. 82'de el-Halîmî'den.

kullarından dilediğini tevhîd nuruyla müşerref kılar, istediğini dosdoğru yola hidâyet eder. Ayrıca bütün diğer mahlûkları faydalarına olan yöne sevkeder, rızık arama yollarını, zararlardan sakınmalarını ilham eder.[430] Gazzâlî, bu ikinci nevi hidayete bazı örnekler verir: Yeni doğan yavruya memeyi tutmasını, civcive çıkar çıkmaz daneleri toplamasını, arıya yuvasını altıgen şeklinde yapmasını vb. gibi her canlı için en uygun şartı ilham eder.[431]

HDY, Kur'ân'da en çok zikrolunan maddelerdendir (çeşitli çekim ve müştaklarıyla 350 kadar). Sizi hidayet etti, beni hidayet etti, bizi hidayet etti, hidayet ettik, hidayet ederiz vb. fiillerin faili, her zaman Allah'tır. Bu fiilin faili, nadiren peygamberler olur (40, 38; 42, 52; 7, 181). Masdar olarak, münhasıran "hüdâ" getirilmiş ve çok fazla zikrolunmuştur. Aynı anlamdaki hidâye hiç kullanılmamıştır. Allah, Kendisinin verdiği nevi için "hüdâ"yı seçmiş, insanın ihtiyarî olarak doğru yolu araması hakkında ise "hidâye"den gelen ihtida şeklini irad etmiştir.[432] Râgıb'ın (ö. 502/1108) taksimine göre, Kur'ân'da Allah'ın insanı hidayeti şu dört vechi gösterir:

Bütün mükeleflere şamil olmak üzere, akıl, anlayış ve zarurî bilgileri istidatları nisbetinde vermek. (Bu kısma, mükellef insanların dışındaki bütün mahlûkların varlık ve bekalarını sürdürecek vesileleri vermeyi de katmak gerekir). "Rabbimiz Odur ki her şeyi yaratmış sonra da (onlara) yol göstermiştir." (20, 50) veya "O, her şeyi ölçü ile yaparak sonra da doğru yolu gösterdi." (87, 3) âyetleri bu kısımdandır.

İnsanları, peygamberlerinin lisanıyla çağırdığı hidayet: "Onları, buyruğumuz ile, insanları doğru yola götüren (yehdûne) önderler yaptık" (21, 73) âyetinde olduğu gibi.

Bu hidayeti kabul edene mahsus kıldığı tevfik hidayeti: "Hidayeti kabul edenlerin (ihtedev), Allah hidayetlerini artırır" (47, 17). "Allah, iman edenleri hidayet etti (...)" (2, 213) vb. âyetlerde olduğu gibi.

Âhirette, cennete hidayet: "Hamd Allah'a olsun ki, bizi buna hidayet etti" (7, 43) vb. âyetlerde olduğu gibi.

---

[430] Beyhakî, *Esmâ*, s. 82'de el-Hattâbî'den.

[431] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 71.

[432] İsfahânî, *Müfredât*, s. 541. Buna dair başka örnekler için aynı yere bk.

Bu mertebelerden, bir sonra gelen, bir öncekine terettüb eder ve gerektirir; ama bir önceki mertebe, bir sonrakini gerektirmez.[433]

İnsan bir başkasını, bu dört hidayet nevinden sadece davet ve yolu tanıtmak suretiyle hidayete sevkedebilir. Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) hitaben: "Muhakkak ki sen, dosdoğru yola hidayet edersin." (42, 52); "Her millet için hidayet eden (yani davet eden) vardır." (13, 7) gibi âyetlerde kasdolunan hidayet, bu nevidendir. Gerekli istidatları, tevfîki ve âhirette mükâfatı vermek şeklinde olan öbür hidayet çeşitlerine ise: "Sen istediğini hidayete erdiremezsin." (28, 56. Hitap özellikle Hz. Peygamber'edir) gibi âyetler işaret eder. Allah'ın; zalimler, kâfirler, fasıklar hakkında menettiğini bildirdiği her âyette, üçüncü nevi yani "hidâyeti kabul edenlere mahsus olan tevfîk hidayeti" söz konusudur. Cennete koymak ve âhirette mükâfat vermekten ibaret olan dördüncü nev'e giren hidâyet ise şu gibi âyetlerdedir: "İmân ettikten, Peygamber'in hak olduğuna şehâdet ettikten, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra inkâr eden bir topluluğu, Allah nasıl hidâyet eder?" (3, 86). "Allah zâlimler topluluğuna hidâyet etmez." (2, 258). "Onların hidâyetleri sana düşmez, fakat Allah dilediğini hidâyet eder." (2, 272).

Allah hidâyet vasfını, daha ziyâde fiil ve isim şekilleriyle bildirmiştir. Hâdî sıfatı çok az vârid olmuştur. "Hidâyet edici ve Yardımcı olarak Rabbin yeter." (25, 31). Bu, Hâdî vasfının göründüğü ilk âyet olup 42. sıradaki el-Furkân sûresinde yer alır. "Allah imân edenleri elbette Hidâyet Edicidir." (22, 55) âyeti ise medenîdir. Ayrıca 39, 23; 13, 23; 39, 36 âyetleri de, Hâdî vasfının münhasıran Allah'a âit olduğunu bildirirler. Bâtıl tanrıların, tapılmaya lâyık olmayışlarının, belli başlı sebeplerinden biri de "hidâyet edemeyişleridir" (10, 35).

34. en-Nasîr, Hayru'n-nâsırîn

Nasîr, nasr masdarından sıfat olup "Yardım eden" [434] veya "Te'yid ve takviye eden" [435] demektir. el-Halîmî de şöyle tarif ediyor; "Velisini

---

[433] İsfahânî, *Müfredât*, s. 538-539.
[434] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/210, NSR md., .
[435] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/489.

yüzüstü bırakmayacağından, kendisinin yardımından mahrum etmeyeceğinden emin olunan."[436]

NSR maddesi Kur'ân'da oldukça kullanılmıştır. Allah hakkında yerdim etti, yardım eder, yardım et vb. fiil şekilleri vardır. O, yalanlayanlara karşı peygamberlere yardım eder (21, 77; 9, 40). Mü'minler O'ndan yardım isterler (2, 286), mü'minlere yardım etmeyi Kendisine gerekli kılmıştır (30, 47). Muzafferiyet ve muvaffakiyet ancak O'ndan gelir (8, 10), muzaffer kılar (48, 3), O'nun yardım ettiğine galib gelebilecek yoktur (3, 160). Dinine yardım edenlere Allah da yardım eder (47, 7). Sahte tanrılar ise hiçbir suretle yardım edemezler (67, 20). Hatta kendi kendilerine bile yardım edip kendilerini kurtaramazlar (7, 192; 26, 193). Mü'minler biribirlerinden yardım isteyebilirler ve buna teşvik olunurlar (8, 72). Birçok âyette âhirette kâfirlere, zâlimlere hiçbir yardımcı bulunmayacağı bildirilir.

Nasîr vasfı, ilkin 42. sıradaki el-Furkân sûresinde görülür: "Hidâyet edici ve yardım eden olarak Rabbin yeter." (25, 31). Ayrıca 3 medenî âyette gelir: "Yardım eden olarak Allah yeter." (4, 45), "Allah'a sarılın. O, sizin Mevlânızdır. O, ne güzel Mevlâ, ne güzel Yardım edendir." (22, 78; 8, 40). Nasîr vasfı, genel olarak Allah'tan başkasının, O'na rağmen yardımcı olamayacağını ifade eden nefy cümlelerinde kullanılmıştır.

Hayru'n-nâsırîn

"Yardım edenlerin en hayırlısı" demektir. Yalnız bir medenî âyette gelmiştir: "(...) بَلِ اللّٰهُ مَوْلٰيكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ Halbuki Allâh'dır sizin Mevlânız. O, yardım edenlerin en hayırlısıdır." (3, 150). Zira Allah mağlup edilemeyen Kuvvetlidir, hakikî olarak yardım edendir. Böyle olunca O'ndan yardım istemek ve O'na güvenmek gerekir.

Bu vasfın daha çok medenî âyetlerde gelmesi normaldir. Çünkü mü'minlerin teşvik ve takviye edilmeye en muhtaç oldukları ve cihadın meşru kılındığı devre rastlamaktadır.

Nâsır ilâhî vasfını kasdederek, Kur'ân'da "savaşçı Tanrı" olduğunu söyleyen bazı müsteşrikler vardır. Allah –iyi dikkat edilmeli-, belirli bir millete

---

[436] Beyhakî, *Esmâ*, s. 70.

değil; inançta, yaşayışta, düşünüşte sapıklık içinde iken, iman edip faydalı işler işleyenlere, adaleti, takvayı, fazileti tutanlara, Kendi davetine uyanlara; onları ortadan kaldırmak isteyen bâtıl inanç, düşünce, yaşayış içinde olan zalimlere karşı yardım ediyor. İslâm'da "kutsal harp" yoktur, Cihad vardır. Eski Ahid'de Tanrı'nın "İsrailin savaşçısı ve Sancakdarı" (Çıkış, 15, 3; 17, 15; 23, 27; Mezmurlar, 24, 8) vasfı var, bizzat savaşa katılıyor ise, savaşlara o karar veriyorsa (II. Kırallar, 3, 11-19) ve "seçkin milletin" savaşları "Yahovanın Savaşları" (I. Samuel, 18, 17) ise, "kutsal savaş" mefhumu vardır (I. Samuel, 21, 6). Bunlara bakarak "Savaşçı Tanrı" sıfatı düşünülebilir. Fakat, Kur'ân'da "Yardım eden" sıfatından bunu çıkarmak, kesinlikle kabul edilemez.

35. el-Hayy

Hayat kelimesinden sıfat olan Hayy kelimesi, kısaca "hayat sahibi, diri" demektir. Allah'ın sıfatı olarak "Her zaman Var olan, hayat ile mevsuf olandır. O'nun hayatı, yokluktan sonra ortaya çıkmış değildir. Nitekim, hayattan sonra da O'na ölüm, yokluk ârız olamaz. Öbür dirilere ise, hayatın iki ucunda yokluk ve ölüm arız olur."[437]

Taberî, bu ilâhî vasfın anlaşılması hakkındaki değişik fikirleri şöylece naklediyor. Kimisi: "Bununla Allah, Kendisini beka ile vasfetmiş ve ölümü nefyetmiştir." der. Kimisi: "İrade ettiği her şeyin tedbir ve idaresi, O'nun için çok kolaydır, istediği hiçbir şey kendisine mümteni değildir; tedbir hassasına sahip olmayan şerikler ve sahte tanrılar gibi değildir." der. Bazıları, bu vasıftan "Allah'ın ezelden beri mevsuf olduğu gibi, ebediyetle de mevsuf daimî bir hayatı olduğunu" anlarlar. Bazıları: "O, Allah'ın kendisine verdiği herhangi bir isimdir. Ancak O'nun emrine olan teslimiyetten dolayı biz de öyle söyleriz." derler.[438] Taberî, bu ayrılıkları sıraladıktan sonra diyor ki: "Bana göre mânâsı şudur: Allah Teâlâ, kendisini sonu ve kesintisi olmayan, daimî bir hayatla vasf etmiştir. Mahlûklarının ecelleri geldiğinde maruz kaldıkları yok oluşu ve inkıtaı Kendisinden nefyetmiştir. Zatına kulluğu, kulları üzerine vacib kıldığını haber vermiştir; çünkü el-Hayy O demektir ki, ölmez ve zail olmaz. Halbuki Kendisinden başka

---

[437] Beyhakî, *Esmâ*, s. 20'de el-Hattâbî'den.
[438] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/255 hk. 5/387; Keza, 6/156 vd.

tanrılaştırılanlar ölürler. Tükenmeyen, ölmeyen, zâil olmayan Allah'ın yanında; tükenen, zail ve fâni olan, ölen varlıklara tapınmanın mümkün olmadığını, kullarına bildirmek istemiştir. Allah'ın ancak ölmeyen, fâni olmayan Dâim olduğunu, bununla Kendisinden başka Tanrı olmayan Allah olduğunu bildirmek istemiştir."[439]

Bunlardan açıkça anlaşılıyor ki, bazı kimseler, mahlûkların vasfı olması sebebiyle, "Hayy" vasfını te'vîle gitmişlerdir. Böyle düşünenler her devirde bulunmuştur. el-Alûsî diyor ki: Zemahşerî de (ö. 538/1143), bu vasfı "Bakî" diye tefsir ediyor. Bazıları, bu tefsiri, Arap dilinden gelen bir müteարife sayıyorlar ki, benim bundan şüphem vardır. Hatta bunu menedenlerle beraberim. Evet, Katâde'den "Ölmeyen Bakî" tefsiri gelmiştir, ama bu müddeada, onun sözü nass olamaz."[440] Bu te'vîlin temelinde Allah'ı, mahlûklara benzetmekten tenzih etmek kaygısı vardır. Fakat daha önce görmüş olduğumuz gibi, mümâselet sadece isimde iştirak ile olmaz, asıl önemli olan keyfiyetlerde benzemek veya benzememekdir.[441] Mahlûkların hayatı vardır diye Allah'ın hayatını reddetmek, mahlûkların ilmi vardır diye O'nun ilmini reddetmekten, veya mahlûklar "var"dır diye, O'na varlık nisbetinden kaçınmaktan farksızdır. Mahlûklardan her birinin hayatı, lâyık olduğu duruma göre, kendisi hakkında hakikattir. Yaratıklardaki hayat duyular, hareket, beslenme vb. biyolojik belirtilere sahip ise, Allah hakkında da hayat isbat etmekle, böyle şeyler kabul etmek gerekeceğini düşünmek için sebep yoktur. Sırf mahlûklardaki hayat çeşitlerine bakmakla, bu ortak vasfın birbirinden ne kadar uzak hakikatleri ifade ettiğini görebiliriz. Her mahlûkun hayatı, varlık vasfındaki şiddet ve mertebeye göre ayrı ayrıdır. Bir çiçek, bir bakteri, bir sinek, bir insan "diri" olmakta müşterek oldukları halde, bu vasıf her birinde tamamen ayrı hususiyet ve hakikatlere delâlet etmektedir. Mahlûkların hayatları arasındaki bu nisbetsizlikler, bu farklar bir ölçü edinilirse, "Benzeri olmayan" Allah hakkında, şanına yaraşan ve bize hayat olarak ifade edilebilen sıfatın hakikatini inkâr etmek için sebep kalmamalıdır.

[439] *Aynı eser*, 6/156 vd.
[440] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/7.
[441] Bu çalışmamızda bk. s. 42-43.

Allah'ın, zihinlerin dışında, hakikî olarak var olması, Kendisini bize Kabul ettiren Zat olması, Hayy olmasıyla mümkündür. Kur'ân'ın bildirdiği imanın, tanrısız dinlerden farklı olması, Allah'ın Hayy olmasıyladır. Kur'ân'ın tanıttığı Allah'ın, mitolojilerdeki hayatiyeti olmayan ölü tanrılar gibi olmaması, bilhassa O'nun Hayy olmasından ileri gelmektedir. Zira bizim beşerî anlayışımızda hayat, varlıktaki bütün kemâl sıfatlarının aslı olan bir vücud sıfatıdır. Bu sıfat: ilim, kudret, irade, kelâm, işitme, görme, rahmet, adalet, gadap, hilim, hâlıkıyyet, rezzakıyet vb. gibi sıfatların şartıdır. Bütün bu sıfatları tashih eden ve kemâl kaydıyla onları tazammun eden bir sıfattır.[442]

HYY maddesi Kur'ân'da oldukça kullanılmış sayılır. Fiil olarak en fazla "hayat vermek" anlamına gelen if'âl şekli Allah'a izafe edilmiştir. İhya' fiilinin başlıca mef'ulleri: Yeryüzü, yeryüzündeki bütün canlılar, özellikle insanlar ve âhiret hayatı için diriltilecek ölüler (bütün insanlar) dır. Nadiren "manevî hayat verme" mânâsında da kullanılır (6, 122 gibi). Bu fiilin her yerde faili Allah'tır. İki âyette, "hayat vermek" anlamında değil de "diri bir kimseyi hayatta bırakmak, öldürmemek" anlamında, insanlara muzaf kılınmıştır (2, 258; 5, 32). Ancak bir âyette ölüyü diriltme, Allah'ın izniyle Hz. İsâ'ya izafe edilmiştir (3, 49). Bu da istisna sayılmaz, zira mucize bahis konusu olduğundan gerçek fail Allah'tır.

Hayy kelimesi Allah'ın vasfı olarak 5 âyette zikrolunur. Hepsinde de elif-lâmlıdır. Kelimenin kemâl manâsıyla hayat sahibi demek olur ki, böyle ıtlak halinde hiçbir mahlûk bu sıfata lâyık olmaz. İlkin 42. sıradaki el-Furkân sûresinde vârid olur (25, 58). Burada mevsufsuz olarak, has isim durumundadır ve "ölümsüz" sıfatıyla vasfolunmaktadır: "Ölümsüz Diriye tevekkül et." Bundan sonra haşir muhtevasında vârid olur; "Yüzler Hayy u Kayyûma boyun eğmiştir." (20, 111). Bu muhtevada O'nun el-Hayy vasfı kemâliyle zuhur etmektedir. Bütün hayatların sahibi olan Kâmil Hayy, onlardaki emanet hayatları alıp öldürmüştür. Sonra hepsini bir araya toplayarak yine onlara hayat vermiş el-Hayy ancak kendisi olduğunu, onlara bir kere daha göstermiştir. İşte bundan dolayı, bu âyette hem de özel isim değerinde irad buyurulması, bu inceliğe işaret etmektedir.

[442] Krş. *Tefsîrul-Menâr* (Abduh), 1/73.

Allah, O el-Hayy'dir ki, bu isminin tecellisiyle, ölü ve karanlık –ve hayat bakımından yok sayılan– maddenin içine giren bir sır, parıltılar saçar ve o ismin müsemmasına şehadet eder. Tecellinin değişme zamanı gelip de, o sır alınınca, hayat maddesi, ölümle öbür maddelerden bir madde haline dönüşmekle de, yine O Hayy'e şehadetini yeniler. Haşirde, o tecelliye mazhar olmakla, "Yer, Rabbinin nuruyla parıldadığında" (39, 69), küllî ve toptan bir şehadetle "Yüzler, O' Hayy u Kayyûma boyun eğer." (20, 111). Bir âyette de "O'dur Hayy; Ondan başka Tanrı yoktur." buyurulmakla, yukarıda anlatmaya çalıştığımız, kemâl mânâsında tek Hayy'in O olduğu, hasr ifadesiyle belirtilir, bu vasıf iki medenî âyette de "el-Hayy el-Kayyûm" şeklinde gelir (2, 255; 3, 2).

Demek ki bu ilâhî vasıf; ya "ölümsüz" sıfatıyla, ya hasr ifadesiyle veya el-Kayyûm isminin iktiran etmesiyle getirilerek, bildiğimiz diriler gibi bir dirinin değil, müteâl Zâtın karşısında olduğumuz hatırlatılmıştır.

Allah'ın Hayy vasfı, asıl itibariyle vahye dayanan Ehl-i Kitab nezdinde de, çok önemli bir mevki işgal eder.[443]

36. Fâtıru's-Semâvâti ve'l-Ard

"Gökleri ve yeri Yaratan" demektir. Ancak Fâtır ile Hâlık arasında ince bir fark vardır. el-Hattâbî "İlk defa yaratmaya başlayan" anlamını veriyor [444] ve "De ki: Sizi ilk defa yaratan (fatara-kum) sizi tekrar diriltecektir." (17, 51) âyetini de, verdiği mânâya şahid getirir. el-Halîmî: "Göklerin ve yerin bitişikliğini ayıran" diye tanımlayarak el-Hattâbî'yi te'yid eder; "O kâfirler görmediler mi ki, gökler ve yer bitişik idi, Biz onları ayırdık." (21, 30) âyeti ile iştişhad eder ve devam ederek der ki: Şu halde gök bir duhândan ibaretti, ona güzel bir şekil verdi, "gecesini karanlık yapıp, gündüzünü aydınlattı." (79, 29). Yer ise, elverişli hale getirilmemişti, onu da tesviye etti "suyunu ondan çıkardı ve otlaklar meydana getirdi." (79, 30-31). İbn Abbâs'dan nak-

[443] *Kitab-ı Mukaddes*, *I. Samuel*, 14, 39; *II. Samuel*, 12, 5. Bu vasfın önemi için bk. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 33-44; Frank - Duquesne, *Le Dieu Vivant de la Bible* (çeşitli yerler); Bultmann, *Jèsus*, s. 72 vdd.; s. 123 vdd.

[444] Beyhakî, *Esmâ*, s. 27'de bu iki zattan naklediyor.

lolunan bir tefsire göre, Fâtır'da "ilkin yaratmaya başlayan" mânâsı vardır.[445] Anlaşılan fatr, ibda' (yoktan var etme) dan sonraki ilk safhadır.

FTR maddesi Kur'ân'da fazla zikrolunmamıştır (20 defa). Fatara (yarattı) fiilinin faili, her defasında Allah'tır; mef'ûl ise gökler, yer ve insanlardır (43, 27; 21, 56; 20, 72 vb.). Fıtratallah, Allah'ın insanları, üzerine yarattığı hilkattir (30, 30). Fâtıru's-semâvâti ve'l-ard vasfı, ilkin 43. sıradaki Fâtır sûresinde geçer (35, 1). Bu vasıf ayrıca (6, 14; 12, 101; 14, 10; 39, 46; 42, 11) âyetlerinde geçer. Bu maddeden olan sıfat, isim, fiil şekillerinin tamamı, mekkî âyetlere inhisar eder.

37. el-Ganî

Ganî, "zengin olmak, ihtiyacı olmamak" anlamlarına gelen gına masdarından sıfattır. Allah hakkında: "Kendi nezdinde bulunan ve malik olduğu şeylerle kâmil olan, başkasına ihtiyacı olmayan" müstağni demektir.[446]

Bu maddeden "iğna etmek" fiili Allah'a izafe olunur. İsim şekli hiç kullanılmaz. el-Ganî vasfı ilk defa 43. sıradaki Fâtır sûresinde yer alır (35, 15). يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ -Ey insanlar! Siz hepiniz Allah'a muhtaçsınız. Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, her türlü övgülere ve hamdlere lâyık olan ise ancak Allah'tır." Bazen elif-lâmlı, bazen elif-lâmsız olarak zikrolunur. Gösterdiği kullanılış özellikleri:

a) Bazı âyetlerde münferid olarak vârid olmuştur. Bu hem mekkî, hem medenî âyetlerde bulunur. "O'dur Ganî" (10, 68) âyetinde görüldüğü üzere mutlak olarak zikrolunduğu gibi, "Eğer nankörlük ederseniz, (bilin ki) Allah sizden Müstağnidir." (39, 7) âyetinde görüldüğü üzere mütemmim (tümleç) de alabilir. 47, 38'de de mutlaktır. "Allah, âlemlerden Müstağnidir." tabiri, iki medenî âyette vârid olur (3, 97; 29, 6).

Bir âyette zû'r-rahme vasfına iktiran etmiştir. "Rabbin Ganîdir, Rahmet ve ihsan sahibidir" (6, 133).

b) Yalnız bir mekkî âyette "Ganî Kerîm" şekli vardır (27, 40).

---

[445] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/519 (35, 1 hk.).

[446] Beyhakî, *Esmâ*, s. 37'de el-Halîmî'den. Keza Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/131 hk. 9/296 ve 2/263 hk. 5/521.

c)Yalnız bir medenî âyette "Ganî Halîm" terkibi bulunur (2, 263).

d)En çok "Ganî Hamîd" terkibi vârid olmuştur. Dört mekkî (31, 12.26; 35, 15; 14, 8), altı medenî âyette (2, 267; 22, 64; 57, 24; 60, 6; 64, 6; 4, 31).

e) Ganî vasfı tek başına, bilhassa Allah'ın bütün varlıklardan Müstağni olduğunu bildirir. Bunun iktiran ettiği öbür ilâhî vasıflar ise, Cenâb-ı Allah'ın, mahlûklarla münasebette olan başka cihetlerini aynı anda telkin etmek suretiyle, Allah'ın tam istiğnası ile birlikte mahlûklara, özellikle beşeriyete karşı ilgisiz, ihtimamsız olmadığını belirtmektedir. Allah "Rahmet sahibi Ganî'dir; her ganî, böyle olmayabilir. "Hamdolunan Ganî"dir; zira mahlûklarına, onları hamde götüren lütuflarda bulunur. Aynı özellik, "Ganî Kerîm" terkibi için de geçerlidir.

İstiska (yağmur namazı) duasında: اَللّٰهُمَّ اَنْتَ اللهُ لاَ اِلٰهَ اِلاَّ اَنْتَ الْغَنِي وَنَحْنُ الْفُقَرَاءُ اَنْزِلْ عَلَيْنَا الْغَيْثُ - Mânâsı: Allah'ım, Hak Mabûd Sensin. Senden başka tanrı yoktur. Ganiyy-i mutlak yalnız Sensin. Bizler Sana muhtacız. Bize yağmur gönder." (Bey. 36).

Allah, mahlûklardan istiğnasını göstermeye büyük önem vermiştir. Maddî istiğnası zaten bellidir. İbadetler bakımından istiğnasını belirtmek ise, daha barizdir. Birçok âyet bunu beyan eder. لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ O'nun rızası için kesilen "kurbanlık hayvanların ne etleri, ne kanları Allah'a ulaşmaz; O'na ancak sizden takva ulaşır." (22, 37). Birçok inanç sisteminde, tanrıların insanlara muhtaç durumda düşürüldüğünü hatırlarsak, bu ilâhî hususiyetin önemini daha iyi anlarız: "Sümerlerde tanrılar insanı, kendilerine tapınsın ve kendilerini beslesin diye yaratırlar."[447] "Kelt ve Cermenlerde kesilen kurbanlar tanrıların beslenmesine yarıyordu", [448] "Vedizm'de, kurban tanrıların nafakasıdır; kurbanlar ise tanrıları yaratırlar."[449] Eski Mısır'da Şintoizm'de de bu tür inançlar görülür.[450] Allah'ın kurbanlara ihtiyacı olmadığı gibi öbür ibadetlere de ihtiyacı yoktur. Bundan ötürü Ganî vasfı, Allah'ın insanların faydaları için koyduğu ibadet ve hayır emirlerini takib eder.

[447] Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 117.
[448] *Aynı eser*, s. 157.
[449] *Aynı eser*, s. 51.
[450] *Aynı eser*, s. 36, 94.

Bu vasıf, istidrâk fonksiyonunu yerine getirerek, bunları emretmekle esas faydanın o emirleri uygulayan insanlara döneceğini, yoksa Allah'ın "her şeyden Müstağni" olduğunu hatırlatır. Mahlûklara olduğu gibi, Allah'a minnet etmeye meyyal insan bencilliği düşünülürse, bu ikazın çok yerinde olduğu anlaşılır. Meselâ: 3, 97'de hac ibadeti; 2, 263'de 2, 267'de muhtaçlara yardım 14, 8'de Allah'ı tanıma ve O'na şükür gerektiği, keza 31, 12'de şükür emirlerinden sonra O'nun "Ganî" vasfı hatırlatılarak O'nun tam İstiğna sahibi olduğu ikazı yapılmıştır. يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Ganî Hamîd ise ancak Allah'tır." (35, 15).

38. Şekûr

Şâkir, şükr masdarından ism-i fail, şekûr ise ism-i failin mübalağa ve tekerrür belirten sigasıdır, Şükr "yapılan ihsanı bilmek ve yaymaktır."[451] Allah'ın sıfatı olarak Şekûr: "Kulların az amellerine karşı çok mükâfat veren, ecirlerini kat kat artıran" olarak tanımlanır.[452] "Allah'ın kullarına şükrü: Onları bağışlaması, amellerinin karşılığını vermesi ve onları öğmesidir."[453] el-Hattâbî, bunlara ilâveten: "Kullarından az şükre razı olan" unsurunu da katar ve der ki: "Allah'ın Şekûr olarak sena edilmesinin mânâsı, muhtemelen mahlûkları O'na itaate teşvik etmektir; bu itaat ister az, ister çok olsun; ta ki insanlar amelin çoğunu yapmak kendilerine ağır geldiğinde, azını da küçümseyerek terk etmesinler."[454] el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bazı Mu'tezilîler bu vasfı açıkça "mecaz" sayar ve derler ki: Allah, mutî'lerin taatlerinden dolayı mükâfatlarını verdiğinden mecazen bunu şükür saymıştır. Çünkü hakikatte şükür: Mün'imin verdiği nimeti itiraf etmektir.[455]

Şekûr veya Şâkir vasfının Kur'ân'da Allah'ı tavsif ettiği muhtevalar yukarıda nakledilen tarifleri doğrulamaktadır. Meselâ: 35, 30'da لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ "ecirlerini tastamam vermek ve fazlından

[451] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, ŞKR md, 3/312.
[452] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 4/424.
[453] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/158 hk. 3/247; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 4/424.
[454] Beyhakî, *Esmâ*, s. 70-71.
[455] Eş'arî, *Makâlât*, s. 536.

artırmak. O'nun Gafur Şekûr olduğuna" bina edilmiştir. 42, 23'de Allah "iyilik yapanın iyiliğini artıracağını" bildirmektedir. 2, 158'de, farz olandan daha fazla ibadeti gönüllü olarak yapanların, bunun karşılığını görecek olmaları. Onun "Şâkir Alîm" olduğuna bağlanmaktadır. إِنْ تُقْرِضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ "Eğer Allah'a güzel bir ödünç takdiminde bulunursanız, onu sizin için kat kat yapar ve sizin günahlarınızı örter. Allah Şekûr, Halîm'dir" (64, 17).

ŞKR, Kur'ân'da nisbeten çok kullanılan maddelerdendir. Şükr fiilinin hedefi bütün Kur'ân'da istisnasız olarak Allah'tır. Ancak bir âyette Allah'tan sonra ana-babaya da şükredilmesi emrolunmaktadır (31, 14). Şükr vasfı, kul için büyük bîr değer ifade eder. İlâhî senaya mazhar olan "şükredenler" bu makamı belirtir. Şükür vazifesini iyi bir şekilde yapan kullar oldukça azdır (34, 13), Allah, kendi lehlerine olarak insanlardan şükretmelerini ister. وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ "Şükreden, sadece kendi lehine olarak şükreder, her kim de nankörlük ederse (bilsin ki) Allah Müstağnîdir, Hamîddir." (31, 12; Keza 27, 40), Şükrün hedefi malûm olduğundan, ekseriya şükrü bildiren âyetler mütemmim (tümleç) almazlar: "Umulur ki şükredersiniz (zımnen: –Allah'a)", "hâlâ şükretmez misiniz (– Allah'a)" "Ne az şükredersiniz!" gibi.

Şâkir ve Şekûr vasıfları bazen insanlar için de kullanılır (16, 121; 76, 3; 14, 5; 34, 13 vb).

Şekûr

Bu vasıf ilk defa 43. sıradaki Fâtır sûresinde gelir. (35, 30). Bütün Kur'ân'da üç âyette geçer. Üç mekkî âyette de "Gafûr Şekûr" terkibi ile gelir (35, 30.34; 42, 23). Gafûr vasfına iktiran etmesi, O'nun şükrünün ne şekilde olacağına dair bir imayı ihtiva etmektedir. Yalnız bir medenî âyette "Şekûr Halîm" terkibi vardır (64, 17).

Şâkir

Bütün Kur'ân'da yalnız iki âyette Allah'ı tavsif eder. Bunların her ikisi de medenî devirdedir. Her iki âyette de "Şâkir Alîm" şeklinde vârid olmuştur (2, 158; 4, 147). Alîm ismine iktiran etmesiyle, kulun yaptığı her iyiliği

O'nun bildiği ve mükafatını ödeyeceği, te'minat altına alınmış gibidir. Şu halde Allah'ın Şekûr veya Şâkir vasfının, yanlış anlaşılmaması için, bu isimler, hiçbir âyette yalnız başına gelmemiş, delâletlerini vuzuha kavuşturan, bir başka ilâhî isme iktiran etmiştir. Diğer taraftan Allah Teâlâ, bir tenezzül ifâdesi olarak, kendisini böylece tavsîf etmekle, kullarına olan ihtimamını göstermektedir.

39. el-Halîm

Halîm, hilm masdarından sıfattır. Hilm lügatte, "nefsi ve tab'ı, gazabın heyecanından alıkoymaktır."[456] Halîm, bu vasfı haiz olan kimseye denir. Allah'ın sıfatı olarak çok sabırlı";[457] "İsyanlarına rağmen, isyan ehlini cezalandırmakta aceleci olmayan";[458] "gazabın kendisini kızdırmadığı, bir sapığın düşüncesizliğinin, bir âsinin isyanının Kendisini öfkelendirmediği, af ve teenni sahibi"[459] olarak tanımlanır. Cezalandırmaktan aciz olarak affeden kimse, halîm vasfını alamaz; halîm, güçlü olduğu halde affeden, ukubette acele etmeyen, teenni gösteren kimsedir,

Kur'ân-ı Kerîm'de, bu maddeden fiil örneği hiç yoktur. "Bülûğ çağı" anlamında birkaç âyette "hulum" ismi gelmiştir (24, 58.59). Bu çağa erişenin hilm vasfına lâyık olmasından dolayı bu isim verilmiş olmalıdır.[460] Dört yerde çoğul şekliyle ahlâm görülür. Bunlardan üçünde, "ru'yâ" mânâsına olan hulm'un çoğulu (21, 5; 12, 44.44), bir yerde de (52, 32) hilm'in cemidir ve bu vasfın akılla olan ilgisinden dolayı, bu son âyette "ahlâm", "akıl" olarak tefsir edilmektedir. Bunların dışında bu kökten sadece Halîm vasfı vârid olmuştur.

Halîm vasfı, ilkin 43. sıradaki Fâtır sûresinin şu âyetinde zuhur eder: إِنَّ اللّٰهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا "Doğrusu, zevâl bulmasın diye, gökleri ve yeri tutan Allah'tır. Eğer onlar zevâle uğrarsa, O'ndan başka onları kimse tutamaz; Muhakkak ki O,

---

[456] İsfahânî, *Müfredât*, s. 129.
[457] Ezherî, *Tehzîb*, 5/107.
[458] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/225 hk. 4/455.
[459] Beyhakî, *Esmâ*, s. 53'de el-Hattâbî'den.
[460] İsfahânî, *Müfredât*, s. 129.

Halîmdir, Gafûrdur." (35, 41). Bu âyetten önceki iki âyet ile bundan sonraki âyette, inkârcıların davranışları belirtilmektedir. Kullarını Kendisine karşı isyan içinde gördüğü halde O, Halîm vasfıyla muamele ediyor, sabrediyor, suçtan vazgeçme imkânı veriyor. Arkasından bu inkârdan dönenleri, bir mağfiretin beklediğini bildiriyor. İşte bundan dolayı "Halîm Gafûrdur" buyurmuştur.[461] Mekke Devrine ait ikinci misal 17, 44' dedir. Bundan önceki birkaç âyette müşriklerin Allah'a kızlar (tanrıçalar) isnad etikleri, yahut O'nunla böyle bir neseb iddiasında olmaksızın başka tanrılar uydurdukları bildirilmektedir. Bu çocuk isnadı öyle bir cinayettir ki, bir başka âyette bu hâdisenin büyüklüğü şöyle beyan olunur: "Rahmân'a çocuk isnad etmelerinden dolayı nerdeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar göçecekti." (19, 90-91). İşte bu kız isnad etmeleri bildirildikten sonra buyuruluyor ki:

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا "O, onların söylediklerinden Münezzehdir. Yücedir, Uludur. Yedi gök yer ve bunlarda bulunan kimseler O'nu tesbih eder; Ona hamd ile tesbih etmeyen yoktur. Fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız, muhakkak ki O Halîmdir, Gafûrdur." (17, 43-44). Burada Halîm vasfının mühlet verme, yumuşak davranma, hak ettikleri cezayı vermemiş olma gibi, bir önceki âyetteki taşıdığı anlamı belirttiği ortadadır. Mağfiret, ikinci plândadır. Hilmin verdiği imkândan istifade ile, buna ehil hale gelenleredir. Halîm ismi, bütün mekkî âyetlerden, sadece bu ikisinde Allah'ı tavsif etmektedir. Mezkûr iki örnek üzerinde nisbeten ayrıntılı olarak durmamızın sebebi vardır. Gaudefroy-Demombynes'in öne sürdüğüne göre Halîm vasfı, Kur'ân'daki ilk kullanılışlarında "soğukkanlı, sakin, sabırlı" mânâlarına geldiği halde vahyin gelişmesiyle anlam değiştirmiş olmalıdır. O, bundan dolayı bu vasfı "merhametli, insanî, müsamahakâr (element, humaîn, indulgent)" olarak tercüme eden garblı müsteşrikleri tenkid eder. Medine devrinde, bilhassa Gafur vasfına bitişmesi sebebiyle, iyilik, yumuşaklık, (bontè, douceur) mânâsını kazandığını söyler. Bu iddiasına şahid olarak, bu vasfın geçtiği bütün medenî âyetleri (metin olarak değil de, numaralarını vermek suretiyle) misal vermektedir.

461 Krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/204.

Ayrıca Wellhausen ve Lammens'in bedevî Arapların halîm, yani otoritesini korumak için sinirlerine hâkim olmayı kabile reislerinden beklediklerini ortaya koymuş olduklarını zikrederek, "Kur'ân'ın beşerî efendilerin bir faziletini, cari ifadeye uyarak Allah'a tatbîk ettiğini" ileri sürmektedir.[462]

Bu zatın ihmal ettiği en önemli şey, Halîm vasfının göründüğü muhtevadan tegafül etmektir. Lisandaki kelimelerin bulundukları muhtevaya göre az çok değişik anlamlar ifade ettikleri, herkesin malumu olan bir gerçektir. Elbette ilâhî vasıfların bize telkin ettikleri mânâlar da bundan müstesna değildirler. Bundan ötürü müfessirler, ilâhî vasıfları açıklarken bir yerden öbürüne, bazı ince farklar belirtirler.[463] Şimdi bu açıdan bakarsak şu durumla karşılaşırız: Mekkî olan îki âyette vârid olan Halîm ilâhî vasfı, müşriklerin durumu bildirilirken geldiği halde, yazarın işaret etmiş olduğu bütün öbür âyetler medenîdir. Ve istisnasız olarak mü'minlerin hallerinden haber vermektedir. Şuna da dikkat edilsin ki, söz konusu mekkî âyetlerde müşriklerin Kur'ân nazarında en büyük olan "Gökleri parçalayacak, yeri yaracak, dağları göçürecek" cinayetleri bahis mevzuudur. Buralarda Halîm vasfının "cezalandırmakta aceleci olmayan, sabırlı" mânâsını ifade etmesi, tabiidir; zira onların bu şirklerinin tatlılıkla, müsamaha ile karşılanması bağışlanması elbette düşünülemez. Gelelim bundan sonraki medenî âyetlerde Halîm vasfının geçtiği muhtevalara:

2, 225'de, ağız alışkanlığı ile yapılan yeminler; 2, 235'de kocası ölen kadınlara, iddetleri bitmeden önce yapılan evlenme teklifleri; 2, 263'te verilen sadakaları minnet ederek boşa çıkarmak; 64, 17'de Allah'ın emirlerini güç yettiğince yerine getirmek, cimrilikten sakınmak, Allah yolunda harcamak; 3, 155'de, mü'minlerden savaşta geri dönenler; 4, 12'de bildirilen mîras paylarına riayet etmek, muhtemel haksızlıklar; 33, 51'de Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) eşlerinin ona karşı davranışları; 22, 59'da mü'minleri Medine'ye hicrete ve saldırgan müşriklere karşı cihada teşvik; 5, 101'de dini hükümlerde zorluğa götürecek lüzumsuz soruların Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) yöneltilmesi söz konusudur. Binaenaleyh,

[462] *Sur quelques noms d'Allah*, s. 10-12,

[463] Meselâ, en eski müfessirlerden olan Taberî'nin tefsirinde bunun örnekleri sayılamayacak kadardır, bazılarına işaret edelim: el-Kadir ismi için 2, 20. 106. 109; el-Alîm ismi için 2, 32. 127. 137. 158; "*et-Tevvâb er-Rahîm*" için 2, 37. 54. 128. 160 âyetlerinin tefsirlerine bk.

bu âyetlerde zikrolunan halîm vasıfının cezalandırmakta aceleci olmayan" anlamı bulunmakla beraber dâhil oldukları muhtevalar, istihdaf edindikleri mü'minler ve bitiştikleri Şekûr Gafûr gibi öbür ilâhî vasıflar sebebiyle iyilik affedicilik, müsamahakârlık anlamlarını telkin etmeleri normal olacaktır.

Çevredeki beşerî bir fazileti, ilâhî plâna uygulamak iddiasına gelince: Bu, "Tanrı hakkında beşeriyetin tanıdığı vasıfların ifade ettiği değer" genel problemi ile ilgilidir, Özellikle Tanrı tanımayan bazı filozofların (Feuerbach vb.) ötedenberi ileri sürdükleri "projection" tenkidinde menşeini bulmaktadır.[464] Bunlarla tartışmaya girmek, bizim bu çalışmamızın çerçevesine dahil değildir. İlâhî vasıfların, "marifet" bakımından değeri konusunda, özellikle birinci fasılda yeterince bilgi verilmişti. Şu kadarını söyleyelim ki Halîm vasfı, Kur'ân'da bütünleştiği muhteva ile, ulûhiyyetin değerli ve gerekli hususiyetlerinden birini belirtmektedir. Onda, ulûhiyyetin kemaline yaraşmayacak hiçbir şey yoktur. Tevrat'ta da Tanrı aynı şekilde vasıflandırılır.[465] Onlar da mı, bu örneği Arap kabile şeyhinden aldılar acaba? Mü'minlerin bu ilâhî vasfı Kur'ân'dan işittiklerinde buldukları şuurun, son derece büyütülmüş soğukkanlı, çatık kaşlı içten pazarlıklı olduğu için sakin ve vakur vs. bir kabile şeyhi imajı ile ilgisi olmadığı ortadadır. Hele bütün ilâhî vasıflar bir arada mütalaa olunursa, Kur'ân'ın bildirdiği Allah'da, bedevî Arap şeyhi imajını arayan iddianın ne kadar tutarsız oiduğu açıkça görülür. Ancak O'nun, Hakîm, Halîm vasıflarıdır ki, insana Yaratacısına karşı cüretkârlığını bu raddeye vardırabilecek hürriyeti tanımıştır.

Halîm vasfının Kur'ân'da zikrolunuşu, şu özellikleri gösterir:

a) İnsanlardan, yalnız peygamberler hakkında kullanılmıştır: Hz. İbrahim (9, 114; 11, 75), ve onun oğlu (37, 101), Hz. Şuayb (11, 87).

b) Münferid olarak hiç vârid olmamıştır.

c) Allah Teâlâ'yı iki mekkî, 11 medenî âyette tavsif etmiştir. Demek ki Medine'de on misli kadar fazla zikrolunmuştur.

---

464 krş. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 269'da "(Hz.) Muhammed Tanrısını, insanlığın üstün bir modeli olarak anladı" der.

465 *Kitab-ı Mukaddes*, Sayılar, 14, 18 şöyledir: "Rabb çok sabırlıdır ve merhameti çoktur, fesadı ve günahı bağışlar ve suçluyu asla tebriye etmez. Babaların fesadını, üçüncü ve dördüncü nesle kadar çocuklarda arar.". Fransızca tercümelerde "Sabırlı" yerine, "geç gazaplanan (lent à la colère)" deniyor. bk: Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 203, "Colère de Dieu" md.

d) En çok, "Gafûr" vasfıyla terkib edilmiştir. İki mekkî (35, 41; 17, 44), 4 medenî âyette (2, 225.235; 5, 101; 3, 155) bu durum görülür. Bu beraberlik Mekke'de "Halîm Gafûr" şeklinde, Medine'de ise, takdim te'hirle "Gafûr Halîm" şeklindedir. Demin bildirdiğimiz gibi, mekkî âyetlerde kâfirler, medenî âyetlerde ise mü'minlerden bahsedilirken, bu ilâhî vasıf vârid olur. Bilmiyoruz, bundan muhataplar nazarı itibara alınarak birinci veya ikinci plâna konulduğu neticesi çıkarılabilir ve meselâ şöyle düşünülebilir mi: Allah, peygamber davetine muhatap olan kimse hakkında şirki affetmez. Bundan ötürü müşrik için en iyi durum, ona mühlet verilmesidir. Yani Allah'ın Halîm vasfı ile tecelli etmesidir. Böylelikle ona iman imkânı verilerek mağfiret yolu da açılmış olur. Buna mukabil mü'minlerin amelî itaatsizlikleri söz konusu olduğunda, Allah birinci derecede bağışlayabileceğini iş'ar etmek istemekte, ancak bu kesin olmadığından havf ve reca arasında tutmak hikmetine binaen, Halîm vasfı da ikinci plânda hatırlatılmaktadır. Bunda, bir taraftan ilâhî müsamaha, diğer taraftan da hali hazırda olmasa bile ileride Allah'ın gereken cezayı verebileceği îma edilmektedir. Belki de? (Va'llâhu a'lem).

e) "Alîm Halîm" şekli üç medenî âyette bulunur (33, 51; 4, 12; 22, 59). Alîm vasfı, Halîm vasfının şümulünü artırıyor. Allah Kendisine karşı yapılan her isyanı, iyiden iyi bildiği halde hilm ile muamele ediyor. Sadece "Halîm" denilseydi, Allah'ın her şeyi bildiği ilk anda değil, bir düşünce ile sonradan hatırlanacaktı. İkisini bir anda mezcetmek daha başka bir etki göstermekte, bir başka kemal belirtmektedir.

f) Yalnız bir medenî âyette "Ganî Halîm" şekli vardır. (2, 263).

g) Bir medeni âyette "Şekûr Halîm" vârid olmuştur (64, 17).

40. el-Hafî

Hafâ fiili: "İ'tina ve ihtimam göstermeyi" ifade eder.[466] el-Leys (2. Hicrî asır), ez-Zeccâc (ö. 311/923) gibi eski dilciler Hafî vasfını; "lütuf ve ihsan eden, Latîf" diye tanımlarlar.[467] el-Ferrâ' (ö. 207/822) ise: "Kendisine dua ettiğimde duamı kabul eden Latîf, Alîm" şeklinde tarif eder.[468] Hafî

[466] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/483.
[467] Ezherî, *Tehzîb*, 5/259-260.
[468] *Aynı eser*, 5/259.

vasfının ikinci anlamı da –ki el-Ferrâ' buna işaret etmektedir– "Bir şeyi, son derece ayrıntılı olarak öğrenen bilgin"dir.[469] İbn Abbâs'tan, Hafî vasfı hakkında "Berr, latîf, Rahîm" tefsiri de nakledilmektedir.[470] HFY, Kur'ân'da son derece nadir olarak vârid olan bir maddedir. 47, 37'de if'al babından bir fiii, "Çok ileri dereceye varmak" gibi bir anlam taşır.[471] Bunun dışında, sadece iki defa Hafî vasfı gelmiştir. Bunlardan birinde "iyice bilen" anlamındadır ve Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) hakkında kullanılmıştır. Kıyamet konusunda يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا "Sen sanki onu biliyormuşsun gibi, sana sorarlar." (7, 187). Sadece bir âyette de Allah'ı tavsif eder: Hz. İbrahim, babası için istiğfar edeceğini vadettikten sonra, umudunu şöyle ta'lil eder: إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا "Çünkü O (Allah), bana karşı çok lütufkârdır (Hafiyyâ)." (19, 47). Bu vasıf ilk ve son defa olarak 44. sıradaki Meryem sûresinde geçmektedir.

41. Hayr (?)

Hayr, "herkesin rağbet ettiği şeydir: Akıl, adalet, fazîlet, faydalar gibi.[472] Hayır mutlak ve mukayyet (izafî) olmak üzere iki nevidir. Mutlak hayr olmak için, bütün hallerde istisnasız olarak herkes tarafından rağbet edilecek nitelikte bulunmak gerekir. İslâmî gelenekte Allah "Hayr-i Mutlak" olarak vasfolunur. İzafî hayr ise, şahıslara ve durumlara göre, kendisine olan rağbet ve itibarın değiştiği hayrdır. Meselâ zenginlik biri için hayr, öbürü için şer olabilir.

Hayr kelimesi Arapçada bazen isim, bazen sıfat olarak kullanılır. "İçinizden hayra çağıran (...) bir topluluk bulunsun." (3, 104) âyetinde hayr isim olarak kullanılmıştır, Hayr, sıfat olduğu zaman ism-i tafdîl vezninden ehyer takdîrindedir. وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ "(...) Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır." (2. 184) âyetinde ise sıfat olarak irad olunmuştur.[473]

Hayr kelimesinin Allah'ı tavsif ettiği birkaç âyet vardır. (وَاللّٰهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى 20,73). Bu söz, imana gelen sihirbazların, Firavun'a hitaplarından

[469] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/483.
[470] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 6/517.
[471] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/81.
[472] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 160.
[473] *Aynı yer.*

nakledilmektedir. Burada hayr'ın sıfat olarak mukayese ifade etmesi daha zahirdir. Nitekim Taberî: "Ey Firavun! Allah, Kendisine itaat eden hakkında karşılık vermek bakımından daha hayırlı, isyan eden için azap vermek bakımından daha bâkî'dir." diye açıklar.[474] Fakat hayr isim olarak düşünülürse şu anlam çıkar: "Allah Hayr'dır, en Bâkî'dir." Müfessir el-Âlûsî, buna imkân tanımaktadır; zira "Allah Teâlâ Zatında Hayr'dır."[475] (27, 59) âyeti de "Allah mı hayırlıdır, şerik koştukları şeyler mi?" anlamınadır. Sadece, talî derecede bir kîle "denildi ki", hayr kelimesini burada da, ilâhî isim olarak düşünme imkânı vermektedir.[476]

Birçok âyette ise hayr, ism-î tafdîl olarak Allah'ı tavsif eder: Hayru'l-hâkimîn, Hayru'l-gâfirîn, Hayru'r-râzıkîn vb. Buralarda aslında, hayr'ın muzaf olduğu mefhûm (hüküm, mağfiret, rızık), Allah'ı tavsif eder. Fakat bunların hepsi de aynı zamanda Allah'a "hayr" olma vasfını da veriyor, diye düşünülebilir.

Hayr kelimesinin Allah'a bir vasıf olarak verilmiş olması, ihtimal dahilinde gözüktüğü için bir istifham koyarak listemize almış bulunuyoruz.[477]

42. el-Kayyûm, el-Kâim

Kayyum, kıyam masdarından gelen kâ'im'in fey'ûl vezninden mübalağa sigasıdır. Allah Teâlâ hakkında: "Zevâl bulmayan daim" [478] demektir. Taberî eski Arap şiirine ve Mücâhid, er-Rebî' gibi tâbiun devri müfessirlerine dayanarak şöyle tanımlar: "Her şeyin hıfz ve himaye, rızık, tedbir ve tasrifini istediği şekilde tağyir ve tebdil, noksan ve ziyade ile deruhde eden Kayyim, yani idare eden."[479] Onun nakline göre bu vasfı: "Zevâl ve intikali olmayarak, bulunduğu hâl üzere daim duran" şeklinde açıklayanlar da vardır. Allah Kendisini böyle vasfetmekle, zâtı hakkında tegayyürü,

[474] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/190.
[475] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/233.
[476] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 20/3.
[477] el-Cübbâî'ye göre "Allah yaptığı hayr dolayısıyla Hayyir'dir. Çünkü şerri çok olana şerîr denir." (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 537).
[478] Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/78; Beyhakî, *Esmâ*, s. 48'de el-Hattâbî'den.
[479] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3, 2 hk. 6/157-158 ve 2, 255 hk. 5/393. Keza Beyhakî, *Esmâ*, s. 48'de el-Halîmî'den; el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 417.

bir yerden diğer bir yere geçmeyi, mahlûklarda hâdis olan değişmeyi nefyetmiştir.[480] Bu açıklamalar: "Zevâlsiz Kâim olan ve her şeyin kıyam ve idaresini tekeffül eden" olarak özetlenebilir.

Kıyam maddesinin, Kur'ân'daki kullanılışlarından bu mefhum hakkında, bizi aydınlatacak örnekler verelim. Genel olarak çok zikrolunan bu maddenin, doğrudan doğruya Allah ile ilgili şekilleri oldukça azdır. "Her nefsin yaptığı şey üzerinde Kâim olan, (bunu yapamayan putlar gibi olur mu?)" (13, 33). Bu âyette Allah'ı tavsif eden Kâim, "hıfzeden, gözeten" diye tefsir olunur.[481] "Erkekler, kadınlar üzerinde hâkimdirler (kavvâ-mûn)" (4, 34) âyetinde, kâim'in mübalağası olan kavvâm, "idareci, hâkim" anlamınadır.[482] "Ey iman edenler! Allah için adalete riayet eden (kavvâmîn) şahidler olun." (5, 8) âyetinde "riayet, gözetme" mânâsı vardır. "Kitab ehlinden sabit bir topluluk (ümme kâime) vardır" (3, 113) âyetinde "sebat" mânâsı görülür. "(...) hurma ağaçlarını kesmeniz veya onları gövdeleri üzerinde sabit, kalan (kâime) olarak bırakmanız (...)" (59, 5)' de "sebat, kalmak, devam etmek" anlamı vardır.[483] "Allah'ın sizin için kıyam kıldığı malları, beyinsizlere vermeyin." (4, 5) âyetinde kıyam, "kendisiyle kâim olunan, ayakta durulan" şeydir. Allah'ın, insanları üzerine yarattığı fıtrat hakkında: "(...) İşte kayyim din budur" (30, 30) âyetinde "değişmez, sabit" mânâsı vardır. "Göğün ve yerin O'nun emriyle varlıkta durması (en tekûme), O'nun âyetlerindendir." (30, 25). Burada, "başkasını varlıkta tutmak" anlamı, çok açıktır. Bir şeyi ikâme etmek, onun hakkını tastamam yerine getirmektir. Meselâ Kur'ân'da salât hakkında her zaman ikame emri gelmiştir. "De ki: 'Ey Ehl-i Kitab! Tevrat ve İncil'i ikâme etmedikçe, hiçbir şey üzerinde değilsiniz." (5, 67). "Muttakiler, emin makamdadırlar." (44, 51). Burada cennetten bahsolunmaktadır, yani, "ikametlerinin devam ettiği bir yer" söz konusudur.[484] "(...) yetimlere adaletle bakmanız (va en tekûmû)" (4, 127) âyetinde "himaye, uhdesine alma, idare etme" anlamı vardır. Cennete girenler: "Bizi lûtfuyla devamlı kalınacak

---

480 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/158.
481 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/383.
482 *Aynı eser*, 2/256.
483 İsfahânî, *Müfredât*, s. 417.
484 İsfahânî, *Müfredât*, s. 418.

yurda (dâru'l-mukâme), O yerleştirdi." (35, 35) âyetinde, "devam, ve zevâl bulmamak" mânâsı vardır. Birçok âyette geçen "azâb mukîm" (5, 37 vb.), "na'îm mukîm" (9, 21 vb.), "devamlı" mânâsına gelir. "Yıkılmak üzere olan bir duvar buldular o da onu doğrulttu (ekâmeh)." (18, 77). Burada "tasrif etmek, doğrultmak, düzeltmek" mânâsı bulunur.

Şu halde kıyam maddesinde: Zevâlsizlik, devam, hıfz, sebat, kendisiyle kaim olmak, himaye, riayet, bir şeyin tam hakkını vermek, idare etmek, düzeltmek mânâları bizzat Kur'ân'da görülebilmektedir. Bu husus da, müslüman âlimlerin tariflerini desteklemektedir. Kayyîm vasfının, bu kuvvetli mânâsı, bizzat Kur'ân'dan çıkmaktadır, yoksa gelişen İslâm ilahiyatının ortaya çıkardığı tarif değildir. Bunu iddia edenler olduğundan, kelimenin Kur'ân'daki semantik alanına dair çokça örnek vermeyi gerekli bulduk.

el-Kayyûm vasfı, bütün Kur'ân'da üç âyette geçer. İlkin, 45. sıradaki Tâhâ sûresinde zikrolunur (20, 73). Her defasında ıtlâk ifade ederek eliflâmlı gelmiş ve el-Hayy ismine mukarin olmuştur. İki defa da medenî âyetlerde yer almaktadır (2, 255; 3, 2). اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ "Allah O'dur ki, Kendisinden başka Tanrı yoktur. Hayy u Kayyûm'dur. O'nu ne uyuklama ne de uyku tutamaz. Göklerde olan ve yerde olan ancak O'nundur(...)" (2, 255). Âyetü'l-Kürsî adıyla meşhur olan ve Allah'ın tavsifine dair en şümullü âyetlerden olan, bu âyetin, "Hayy-u Kayyûm"dan sonra gelen kısmı, bir bakıma o vasıfların tefsiri olarak düşünülürse: "Her an gözetip duran, her şey Kendi tasarrufunda olan, mahlûklarının her türlü hallerini bilen, göklerin ve yerin muhafazası Kendisine ağır gelmeyen vb." diye açıklamak, bizatihi Kur'ân' dan hâsıl olmuş bulunur,

43. el-Hakk

Hakk kelimesi masdardır. Bu kelimenin aslı "mutabakat ve muvafakat" demektir.[485] Geniş bir kullanılış alanı olan hakk kelimesinin lügatte: Bâtılın zıddı, yerine getirilen hüküm, adalet, varlığı sabit olan, doğruluk, hakikat vb. anlamları vardır.[486] Cenâb-ı Allah'ın vasfı olarak: "İnkârı mümkün

---

[485] İsfahânî, *Müfredât*, s. 125; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/484.
[486] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, HKK md., 6/315.

olmayan varlığının kabul olunması gereken";[487] "Hakikî var olan, varlığı ve ulûhiyyeti kesin olan";[488] "Hikmetin iktizasına göre eşyayı var eden";[489] "Son derece Âdil" yahut "Hakkı izhar eden" veyahut "Va'dinde doğru olan"[490] diye açıklanır, Gazzâlî'nin tanımlamasına göre: "Her hakikatin kendisinden alındığı, zatıyla var olan hakiki mevcûd" demektir.[491] Arapçada masdarla tesmiyenin mübalağa ifade ettiği, bu mübalağanın sıfatla mevsuf arasında, bir aynılık kurduğu bilinmektedir. Buna göre "Allah hakkın ta kendisidir, mahza haktır." anlamı çıkmaktadır. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) bir zikrinde: أنت الحق ووعدك الحق وقولك الحق ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق والساعة حق "Allah'ım! Sensin Hakk (ente'l-Hakk), va'din de hak, sözünde hak, Sana kavuşmak da hak(...)dır" demiştir.[492]

Râgıb'ın yaptığı ve Firûzâbâdî'nin de benimseyerek iktibas ettiği bir sınıflamaya göre hakk kelimesi, Kur'ân'da belli başlı dört vecih üzere kullanılmıştır:

a) Hikmetin gereğine göre eşyayı var eden: Allah Teâlâ için hüve'l Hakk "Odur Hakk" denildiği gibi, (Müellif 6, 62; 10, 32) âyetlerini örnek veriyor. Bizce, Hakk vasfının Allah hakkında olduğuna dair şu örnekler daha zâhirdir: "İşte burada yardım ve hâkimiyet Hakk olan Allah'ındır (lillâhi'l-Hakk)" (18, 44, keza 22, 6. 62; 31, 30; 24, 5 vb.).

b) Hikmetin gereğine göre var edilen eşya: Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın fiillerini nitelemek için "hakk" denir, Allah'ın, güneşin ve ayın yaratılması konusunda: مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ "Allah bunları ancak hakka (gerçeğe) göre yaratmıştır." (10, 5) buyurması gibi. Âhiret konusunda وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ "o, gerçek midir diye senden sorarlar. De ki; "Evet, Rabbime hakkı için, o gerçektir (hakk), siz Allah'ın elinden kurtulamazsınız." (10, 53). "Hakkı saklarlar." (2, 146) vb.

c) Bir şey hakkında aslına uygun bir inanç taşımak: Bizim "fülanın ba's, cennet ve cehennem konusundaki itikadı haktır." sözümüzde olduğu

487 Beyhakî, *Esmâ'*, 12-13'de el-Halîmî'den.
488 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 6/315'de İbnu'l-Esîr'den.
489 İsfahânî, *Müfredât*, s. 125; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/484.
490 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/177.
491 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/177'de Gazzâlî'den.
492 Buhârî, *Daavât*, 9; Müslim, *Musâfirîn*, 199; Nesâî, *Kıyamu'l-Leyl*, 9; Timizî, *Daavât*, 82.

gibi. Nitekim Allah buyuruyor. فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ "Allah iman edenleri, ayrılığa düştükleri gerçeğe (hakka), Kendi izniyle eriştirdi." (2, 213).

d) Gereğine göre, gerektiği kadarıyla ve gerektiği zamanda vaki olan söz veya iş; Bizim, "senin sözün haktır, senin işin haktır" dememiz gibi. Allah buyurur: كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ "Böylece Rabbinin sözü gerçekleşti (hakka)." (10, 33; 32, 13 vb.). وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ "Eğer gerçek (hakk), onların heveslerine uysaydı gökler, yer ve oralarda bulunanlar çöküp giderdi." (23, 71). Burada "hakk"dan murad hem Allah Teâlâ[493], hem de hikmetin gereğine göre olan hüküm olabilir[494]

Hakk kelimesinin başka anlamları arasında şunu da ilâve edebiliriz.

e) Borç: "Üzerinde başkasına ait hak bulunan (...)" (2, 282) gibi.

Bu madde, Kur'ân'da en çok zikrolunan köklerdendir, Fiil olarak sülasiden gerçekleşmek, gerçek olmak; if'alden gerçekleştirmek; istif'alden hak sahibi olmak anlamında ş ekilleri görünür. Sıfat olarak ism-i tafdil ehakk, mukayese değeri belirterek 10 kadar yerde geçer. Hakîk (gerekli, lâyık) bir âyette (7, 105) görünür. el-Hâkka (vukuu muhakkak olan) ise, kıyametin sıfatlarındandır (69, 1. 2. 3). İsim olarak hakk ise, 250 kadar yerde, demin zikrolunan anlamlardan biri için vârid olmaktadır. Ancak Allah'ın vasfı olarak göründüğü yerler mahduttur. Öbür yandan hakk kelimesinin birçok âyette kesin anlamını tesbit etmek güç olmaktadır; hakikat mânâsına alınabileceği gibi, Allah'ın vasfı olarak da düşünmek mümkün olmaktadır.[495]

el-Hakk kelimesi, Allah'ın vasfı olarak ilkin 45. sıradaki Tâhâ sûresinden itibaren görünmeye başlar (20, 114). Mekkî âyetlerde olduğu gibi, medenî âyetlerde de tekerrür etmiştir. هُنَالِكَ الْوَلاَيَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ "İşte burada, yardım ve hâkimiyet Hakk olan Allah'ındır." (18, 44) âyetinde olduğu gibi kimi sıfat (tâbi') durumunda olur (keza bk. 20, 114; 23, 116); kimi zaman haber (yüklem) durumunda olur: "Allah hakktır." (22, 6. 62; 31, 30; keza 24, 25; 41, 53). Ekseriya münferid olarak gelir. Bazı hallerde ise

---

493 Sufyân es-Sevrî'nin, tabiinden Ebû Salih'den nakline göre, bu âyetteki el-Hakk için "Yüce Allah'tır" demiştir. (Sufyân es-Sevrî, *Tefsîr*, s. 177). Keza bk. Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 5/13.

494 İsfahânî, *Müfredât*, s. 125; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/484.

495 bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 57, 16 hk. 27/180.

esmâ-i hüsnâdan birine iktiran eder. "el-Melik el-Hakk" (20, 114; 23, 116); Mevlâhum el-Hakk (10, 30) gibi.

44. el-Azîm

Azîm, azama masdarından sıfattır. Allah hakkında şu anlama gelir. "Her şeyin Kendi dûnunda olduğu azamet (büyüklük, ululuk) sahibidir ki O'ndan büyük hiçbir şey olamaz."[496], İbn Abbâs, "Ululuğunda kâmil olan" diye açıklar.[497] Az sonra göreceğimiz gibi, bu sıfatın, Kur'ân'da vârid olduğu bağlamdan çıkan mânâ şudur: Gökler ve yer diye tabir olunan bütün kâinatın üstündeki, hüküm ve malikiyyet ile, onların çok kolay bir şekilde tedbir ve idaresi ve varlıkta tutulması ile tezahür eden pek yüce ve tenzih edilmesi gereken Rabb, Allah. Şu halde biz, müşahhas bir unsurla ifade olunan, mânevi bir azametle karşı karşıyayız. Allah'ın azameti Kendisine ağırlık ve itibar veren, insana saygı telkin eden bir vasıftır. Menşe' bakımından, O'nun zatî olan bir sıfatının, harice tezahür eden bir hususiyetidir. Onun azameti, tezahür eden ulûhiyyet yani tezahür eden ilâhî kudret ve kudsiyettir.

Çok eskiden beri Allah'ın Azîm vasfı, değişik tarzlarda anlaşılmıştır. Kimisine göre, "Ta'zîm olunan" demektir, mahlûkları O'nu tazim eder, Kendisinden heybet duyarlar. Bunlara göre Azîm, ya bu tefsirde olduğu gibi, muazzam", yahut "mekân ve ağırlık bakımından Büyük" anlamınadır. Bu son mânâ, O'nun hakında bâtıl olunca, birincinin doğru olduğu ortaya çıkar, derler, Kimisine göre el-'Azîm vasfından: "O'nun, Kendisine ait bir sıfatı olan bir azamet" anlaşılmalıdır. Bunlar derler ki: "Biz, O'nun azametini, herhangi bir şekilde nitelemeyiz; ancak azameti O'na izafe ederiz ve bunun mahlûklardaki bilinen büyüklüğe, iriliğe ('izam) benzemesini nefyederiz. Zira, böyle saymak O'nu, mahlûklara benzetmek olur ki, gerçek böyle değildir." Bu sonuncular, "tazim olunan" tarzındaki te'vîli de reddederler. Çünkü, onlara göre, bu takdirde, mahlûkları yaratmadan önce, Allah'ın Azîm olmadığı anlamı çıkarılabilir. Keza mahlûkları fani olduğundan, O'nun Azîm olmasının

[496] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/255 hk. 5/406.
[497] *Aynı yer.*

zamanla bâtıl olacağı kabul edilmiş olur. Zira, bu halde, O'nu ta'zim eden kalmaz.

Bazılarına göre, Allah'ın Kendisini el-'Azîm olarak vasfetmesi, Zatını büyüklük ile tavsif etmesi demektir. Bunlara göre, O'nun dûnundaki bütün mahlûklar, küçüklük ifade eder; çünkü O'nun azameti yanında küçük kalırlar.[498]

el-Halîmî (ö. 403/1012) şöyle açıklıyor: "Azîm, Kendisine mutlak surette hiçbir şeyin imkânsız olmayacağı Zattır. Zira bir topluluğun büyüğü, onların bütün işlerine malik olur. Onun karşısında direnilemez, emrine aykırı davranılamaz. Fakat arız olan afetlerle, kendisine acz gelebilir. Arızalar, onu zayıflatabilir. Neticede kendisine karşı direnilebilir, hatta mağlub edilip, kendisine son verilebilir. Allah Teâlâ, Kendisini, hiçbir şeyin âciz kılamayacağı Kâdirdir; Kendisine kerhen karşı çıkılması, mağlup olarak emrine aykırı davranılması mümkün değildir. Şu halde O, kelimenin tam anlamıyla doğru olarak Azîmdir. Bu vasıf, Kendisinden başkaları hakkında mecazdır.[499] el-Hattâbî ise, bu vasfı: "Kudretinin yüceliği, şanının büyüklüğü" tarzında manevî bir büyüklük olarak tefsir eder, cisimlerdeki maddî iriliği bertaraf eder.[500]

'AZM maddesi, fiil ve isim şekilleriyle, Kur'ân'da cok zikrolunur. İki yerde, Allah'ın emirlerine, kulun saygı gösterip büyük tanıması hakkında tef'îl babından (22, 30. 32), bir âyette, O'nun uhrevî ve manevî mükâfatı büyütüp artırması anlamında if'al babından (65, 5) olan kullanışlar dışında, fiil şekli vârid olmamıştır. Büyüklük mânâsında isim şekli hiç gelmemiştir (Ancak, "kemik" anlamındaki azm ve çoğulu 'izâm müteaddit âyetlerde görünür). Sıfat şekli Azîm 100'den fazla yerde vârid olmuştur. İsm-i tafdil a'zam sıfatı, birkaç defa mukayese belirterek ulûhiyetten başka şeyler hakkında kullanılmıştır. Keza azîm sıfatı da daha ziyade Allah'dan başka şeyleri niteler (Arş, azab, fadl, ecr, imtihan, uhrevî mükâfat, uhrevî kurtuluş ve basarı, uhrevî rüsvaylık, sıkıntı, nasib, zulm, ahlâk, kıyamet haberi, iftira, sorumluluk getiren söz, vb.). Çok tekerrür eden yevm azîm (büyük gün) ise, kıyamet günüdür.

Buna mukabil, Kur'ân'ın tamamında, sadece 6 âyette Allah'ı tavsif

---

498 bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/406-407.
499 Beyhakî, *Esmâ*, s. 33.
500 *Aynı yer.*

eder. İlkin 46. sıradaki el-Vâkı'a sûresinde görülür (56, 74). Zikrolunduğu bütün yerlerde elif-lâmlıdır. 5 mekkî, bir medenî âyette yer alır.

a) 3 âyette "Rabbuke'l-'Azîm" şeklindedir (56, 74. 96; 69, 52). Bu âyetlerde O'nun tesbîh ve tenzih edilmesi[501] buyrulmaktadır:

فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ Bu âyet iki tarzda mânâlandırılabilir: "Yüce Rabbinin adını teşbih et." veya "Rabbinin yüce adını tesbîh et." (Vakı'a, 56/74)[502]

b) Bir âyette, lafz-ı celal'in sıfatıdır: إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ "Çünkü o, Yüce Allah'a iman etmezdi." (69, 33).

c) İki âyette "el-'Alî el-'Azîm" terkibi vardır (42, 4; 2, 255).

Azamet ve 'uluvv, biribirinin müteradifi gibi görünürse de, denilebilir ki, azamet, Allah'ın kudret ve izzetinin haricî tezahürüdür; 'uluvv (Yücelik) ise daha çok O'nun zatî yönüyle ilgilidir ve yücelik, azamet kavramında, bizzarure dahil değildir. Azîm vasfının, tenzih fiiline veya Alî vasfına mukareneti, ilâhî azametteki ayrılmaz özelliğe dikkati çekmektedir. لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ "Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur; O'dur Alî, Azîm." (42, 4). "(...) O'nun Kürsîsi, gökleri ve yeri kaplamıştır; onların (göklerin ve yerin) muhafazası O'na ağır gelmez. O'dur Alî, Azîm." (2, 255). Şu halde Kur'ân'ın kullanışından: Bütün kâinatın malikliği, çok kolay tedbir ve idaresi ile tezahür eden pek yüce (Alî vasfının refakatinden dolayı) ve tenzîh edilmesi gereken bir azametin nisbet olunduğu anlaşılmaktadır.

45. Zû'l-fadl

"Lutûf ve ihsan sahibi" anlamına gelir. Bu vasıfla Allah Teâlâ, kullarının dinlerinde ve dünyalarında nail oldukları her şeyin –onlar hak sahibi olmaksızın– Kendi katından bir lütuf eseri olduğunu bildirmektedir.[503] Bir başka tarife göre: "Mahlûklarından sevip istediğine, ihsan eden fazl sahibi"[504] demektir. Zû kelimesinin fadl'a muzaf olmasıyla meydana gelen bu vasıf, tek tek ele alacağımız birkaç değişik şekil arz eder.

---

[501] Benzeri ifadeler *Kitab-ı Mukaddes*'de bulunur krş, *Mezmurlar*, 66, 2; *İşaya*, 42, 8; 48, 4.
[502] bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 56, 74 hk. 27/151.
[503] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 1/179 (Bakara, 105. âyet hakkında).
[504] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3, 74 hk., 6/518.

Zû fadl Alâ'n-Nâs

"İnsanlara karşı fazl sahibi" anlamına gelir. İlkin, 48. sıradaki en-Neml sûresinde görünür (27, 73). Bundan başka 2 mekkî âyette daha vârid olur (10, 60; 40, 61), bir defa da Medine devrinde gelir (2, 243). Her seferinde, Allah'ın nimetlerinin hatırlatılmasından sonra gelen bu İlâhî vasfı, "fakat insanların çoğu şükretmezler" fıkrası takib etmektedir.

Zû fadl Alâ'l-Âlemin

"Âlemlere –özellikle şuurlu mahlûklara– karşı lütufkâr" demektir. Yalnız bir medenî âyette yer alır. Zulmü temsil eden Câlût'a karşı, hayrı temsil eden Tâlût'un ordusunun üstün gelmesi ve Hz. Dâvûd'un Câlût'u öldürdüğü bildirildikten sonra: "Allah'ın insanları biribirleriyle savması olmasaydı, yeryüzünün düzeni bozulurdu; lâkin Allah âlemlere karşı lütufkârdır." (2, 251). Bu âyet 87. sıradaki el-Bakara sûresinde bulunmaktadır.

Zü'l-fadlı'l-Âzîm

"Büyük lütûf ve ihsan sahibi" mânâsına gelir. Bu sınıftan olan vasıflar arasında en çok tekrarlanması ve medenî âyetlerle inhisar etmesi dikkati çekmektedir. İlkin 87. sırada olan el-Bakara sûresinde yer alır (2, 105).

Geçtiği âyetlerde; Mânevi nimet ve hidayet (2, 105; 3, 74); savaştan ziyansız olarak, nimetle dönmek, derin iman anlayışı, günahları örtmek ve affetmek (8, 29); genişliği gök ve yer kadar olan ebedî cennet nimeti (57, 29); Allah'ın vereceği manevî ve uhrevî mükâfat [505] (62, 4) gibi hususlar söz konusudur. Ayrıca bk. 3, 174; 57, 21.

Zû Fadlin alâ'l-mü'minîn

"Mü'minlere karşı lütufkâr olan" demektir. Yalnız bir medenî âyette vârid olur. Uhud gazvesinde bir kısım mü'minlerin Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) emrinden çıkmaları üzerine savaşın

[505] Bilhassa, âyet-i kerimeyi tefsir eden bir hadisten, bu, açıkça anlaşılmaktadır. Uzun olan bu hadiste Hz. Peygamber, bir temsil ile, Hz. Muhammed ümmetinin daha az bir gayretle, kendisinden önceki yahudi ve hıristiyanlardan daha büyük bir uhrevî mükâfata nail olacağı bildirilmektedir (Buhârî, *İcâre*, 8, 3/49-50; Tirmizî, *Emsal*, 7; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/244; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/6. krş. "Yahova, istediğine lütfeder" (*Kitab-ı Mukaddes*, Çıkış, 33, 19).

seyrinin değişmesi konusunda, Allah, bu isyanlarına rağmen onları affettiğini bildirdikten hemen sonra, bu vasfı irad buyurmaktadır (3, 152). Bu âyet, 89. sıradaki Âl-i İmrân sûresindedir.

Bunlar, Allah'ın lûtfûnu belirten bu vasfın, mekkî âyetlerde çok az bulunmakla birlikte, esas Medine'de daha fazla bildirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

46. el-Vâris, Hayru'l-vârisin

Vâris kelimesi irs, virâse gibi masdarlardan ism-i fail vezninde bir sıfattır, dilimizdeki gibi "varis olan" demektir. Allah hakkında: "Ölümsüz hayat sahibi, bütün mahlûklarının yok olmasından sonra kalan Bâkî" diye açıklanır.[506] Dünyada nimetlendirdiği mülk sahiplerinin göçüp gitmelerinden sonra O, bâki kalır; çünkü hem onların, hem malların mülklerin varlığı, O'nun varlığı iledir. Oysa Allah'ın varlığı, başkasına bağlı değildir.[507] İlk devirlerden beri Vâris vasfı, ilk anda hatıra gelen beşerî anlamda açıklanmamakta; O'nun Bakî olduğu, her şeyin kendisine döneceği tarzında anlaşılmaktadır.[508] Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ve çağdaşlarının da "Bakî" şeklinde tefsir ettikleri bildirilmektedir.[509] Zira bizdeki mânânın murad olmasına mâni karineler vardır. Taberî diyor ki: Eğer biri çıkıp da: "Maruf olan miras, mülk sahibinin ölümünden sonra, vârise intikal eden şeydir; halbuki mahlukların yok olmalarından önce de sonra da dünya Allah'a ait değil midir? diye sorarsa cevaben denir ki: "Bunun anlamı, zikrettiğimiz gibi, Allah'ın Zatını beka ile tavsif etmesidir, mahlûkları hakkında faniliği hükmettiğini bildirmesidir. Kendisinden başka herkesin fanî olduğunu açıklamasıdır."[510]

Mülk aslında Allah'a aittir; mahlûkların mecazî ve görünüşte olan bir malikiyet ve tasarrufları vardır. Nitekim hesap gününde O, bu gerçeği onlara ikrar ettirecektir: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ "Bu gün hükümranlık (mülk) kimindir? (denir, hepsi:) "Mutlak Hâkim olan Tek Allah'ındır.."

---

[506] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/180 hk. 7/440-441; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 1/652, (VRS md.).
[507] Beyhakî, *Esmâ*, s. 13.
[508] İsfahânî, *Müfredât*, s. 519.
[509] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 15, 23 hk. 14/32.
[510] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/440-441.

derler (40, 16). Bu âyet Allah hakkında vâris'den maksadın ne olduğunu anlamamızı kolaylaştırmaktadır.

VRS maddesi, Kur'ân'da fazla olmamakla beraber, birçok yerde kullanılmıştır. إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ "*Şüphesiz Biz bütün yeryüzüne ve üzerinde bulunanlara varis olacağız (nerisu), onlar Bize döndürülecekler dir.*" (Meryem, 19/40). Keza 19, 80 de buna yakındır. Bu kök müteaddit âyetlerde vâris kılmak anlamında if'al şekliyle Allah'a izafe edilmektedir (7, 128; 19, 63 vb.). Mîras ismi iki âyette Cenâb-ı Allah'a izafe edilmektedir: 3, 180'de, Allah yolunda harcamayanlar kınandıktan, vermeye kıymadıkları mallarla kıyamet günü azaplandırılacakları bildirildikten sonra: وَلِلّٰهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ "göklerin ve yerin mirası Allah'ındır, Allah işlediklerinizi pek iyi Bilendir." buyurulur. 57, 10 âyetinde de, benzerî bir bağlamda zikrolunur. Bunlardan esas maksad, hakikî mülk ve tasarrufun Allah'a ait olduğunu ve yine O'na kalacağını, insanın ariyet olarak kullandığı mal ve tasarruf emanetini, O'nun rızası uğruna sarfetmesi gerektiğini belirtmektir.

Vâris vasfı, Kur'ân'da iki âyette, fakat azamet cem'i ile olarak, Allah'ı tavsif eder. İlkin, 49. sıradaki el-Kasas sûresinde yer alır (28, 58). Bu iki âyet de mekkîdir. وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلاَّ قَلِيلاً وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ "Nimet ve refah ile şımarıp azan nice şehirleri yok ettik. İşte yerleri! Kendilerinden sonra pek az kimse oturabildi; onlara Biz Vâris olduk." (28, 58). وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ "Muhakkak dirilten de öldüren de Biziz. Vâris olan da Biziz." (15, 23). Böylece İnsanların ve diyarlarının helakinden sonra, mülkün ve insanların Allah'a döndürülmeleri, kullarının O'na hesap vermeleri gibi bağlamlardan anlaşılıyor ki: Allah bu gerçekleri etkili ve müşahhas üslûpla bildirmek için Kendisini Vâris diye vasıflandırmıştır.

Hayru'l-Vârisîn

"Vârislerin en hayırlısı" demektir. Bir mekkî âyette, Allah böylece vasfolunmaktadır. "Kendisinden başka her şey zevâl bulan, her şeyin fenasından sonra Bakî kalan ve kulların sahip oldukları şeyler, sadece Kendisine raci olan" diye tanımlanır.[511] Bu vasıf, Hz, Zekeriyya'nın duasından

[511] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 1/652.

nakledilmektedir: وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ "*Zekeriyya'yı da hatırla! Hani Rabbine: 'Rabbim! Beni yalnız bırakma. Sen vârislerin en hayırlısısın' diye dua etmişti.*" (Enbiyâ, 21/89)

47. el-Hafîz, el-Hâfız

Hafîz, hıfz masdarından sıfattır. İsm-i fail şekli olan Hâfız ile aynı anlama gelir. Görüp gözeten, bir şeye müvekkel olan kimseye denir. Allah'ın vasfı olarak: "Kendisinden hiçbir şey gizli kalmayan, hayır ve şer olarak kullarının yaptıkları her şeyi saklayan, kudretiyle gökleri ve yeri varlıkta tutan"[512] diye açıklanır. "Allah, takdir ettiği beka müddeti boyunca gökleri ve yeri zail olmaktan korur, "*gökleri ve yeri muhafaza etmek O'na ağır gelmez.*" (Bakara, 2/255). Kullarını helâk olmaktan ve şerlerden korur. Allah, emriyle insanı koruyan "hafaza" melekler gönderir. (13, 11; 6, 61). Keza insanların amellerini kaydettirir ve saklar, sözlerini tesbit eder, niyetlerini ve sinelerinin sakladığını bilir, hiçbir şeyi zayi etmez, hiçbir gizli, Kendisine gizli kalamaz, has kullarını günâhlardan ve Şeytanın tuzaklarından korur."[513]

HFZ maddesi, değişik şekilleriyle, Kur'ân'da nisbeten fazla kullanılmış sayılır. Allah'a izafe olunan fiil şekilleri, çok mahduttur. O, göğü şeytanlardan korur (15, 17). birkaç yerde masdar şekli O'na nisbet edilir: Göğü (41, 12; 37, 7), göğü ve yeri hıfzetmesi (2, 255) gibi. İsm-i fail hâfız şekli ise, hem Allah, hem melâike, hem de mü'minler hakkında zikrolunur, ve yerine göre farklı anlamlar ifade eder. Meselâ, insanlar için: "kendilerini kötülüklerden koruyanlar", "Allah'ın koyduğu sınırları koruyan erkek ve kadınlar" mânâlarına gelir (9, 112; 22, 5; 33, 35 vb.). İnsanlar üzerinde hem gözetleyici, hem koruyucu olan melekler vardır (86, 4; 6, 61; 82, 10). Allah Teâlâ ise فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ "en iyi koruyandır; merhamet edenlerin en merhametlisidir." (12, 64). Şeytanların üzerinde ise "Gözetleyen, murâkabe edendir.": "وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ (...) onların hepsini murakabe ediyorduk." (21, 82).[514] İsm-i mef'ûl şekli olan mahfuz, bir âyette Allah'ın şeytanlardan koruduğu gök (21, 23), bir âyette ise "levh-i

[512] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 5/250 (HFZ md.).
[513] Beyhakî, *Esmâ* s. 69-70'de el-Hattâbî'den.
[514] bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/79.

mahfûz"dur (85, 22). "Bekçilik, kontrolculuk" anlamında olan hafız veya hafîz kötü bir vasıf olmamakla birlikte, her yerde hem resûl, hem de mü'minler hakkında nefyedilmiştir: "Sen, onların üzerinde bekçi değilsin." gibi (6, 104. 107; 4, 80; 80, 33 vb.). "Kitâb Hafîz": ya insanların işlerinin kaydolunduğu bir Kitap, yahut da zarar ve ziyandan korunmuş olan bir ilâhî Kitap'dır (50, 4).[515] Hafîz, bir âyette "Allah'ın buyruklarına riayet eden" mü'mini tavsif eder (50, 32).

Hafîz vasfı, Kur'ân'da üç âyette Allah hakkında vârid olmuştur. İlkin 52. sıradaki Hûd sûresinde geçer: "إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ (...) Muhakkak ki Rabbim, her şeyin üzerinde Hafîz'dir." (11, 57). Taberî'nin tefsirine göre: "Rabbim, bütün mahlûklar üzerinde hıfz ve ilim sahibidir."[516] 34, 21 ve 42, 6 âyetlerinde ise "Murakabe eden" anlamındadır. Her üç yerde de elif-lâmsız, haber (yüklem) durumunda, münferid olarak ve bir mütemmim (tümleç) alarak gelmiştir" (...) عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ (her şey üzerinde Hafîz)" gibi.

Hâfız

"Koruyan, saklayan" anlamında olarak (12, 64) âyetinde geçer. Azamet cem'i ile ise iki âyette Allah, Kendisini böyle vasfetmektedir: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "Muhakkak ki Biz indirdik Zikr'i (Kur'ân'ı) ve Biziz onun Koruyucuları" (15, 9). Bir âyette ise "murakabe eden" anlamındadır. "(...) Biz, onları murakabe edenlerdik (hâfizîn)" (21, 82).

Bu maddeden gelen vasıflar, münhasıran mekkî âyetlerde vârid olmuşlardır.

48. el-Mucîb

Mucîb, "kabul etmek, cevap vermek" anlamındaki icâbe masdarından ism-i fâ'il vezninden bir sıfattır. Allah hakkında: "Duaları ve dilekleri kabul edip yerine getirmekle karşılık veren",[517] "İsteyene, arzu ettiği şeyi yetiştiren demektir. Buna, Allah'dan başkasının gücü yetmez."[518]

[515] İsfahânî, *Müfredât*, s. 124.
[516] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/365.
[517] İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/310.
[518] Beyhakî, *Esmâ*, s. 67'de el-Halîmî'den.

CVB kökü, değişik şekilleriyle, nisbeten çok kullanılmış sayılır. Fiil olarak, bilhassa if'âl ve istif'al bablarından gelmiştir. Bunların ifade ettiği anlamlar, aşağı yukarı aynıdır. Başlıca şu iki mânâya gelirler: Kendisine davet olunan Allah'ın yoluna uymak, yahut dua ve dilekleri kabul etmek. وَمَنْ لاَ يُجِبْ دَاعِيَ اللهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الأَرْضِ "Allah'a Çağıran'a (Resûl'e) uymayan (lâ yucib) kimse bilsin ki, yeryüzünde Allah'ın elinden kurtulamaz." (46, 32). وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ "Kullarım sana Beni sorarlarsa, (bilsinler ki) Ben şüphesiz onlara Yakın'ım. Ben'den isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim (ucîbu)." (2, 186). "Rab'lerinin davetine uyanlara (istecâbû), en güzel olan (karşılık) vardır." (13, 18). "Biz de onun duasını kabul ettik (fe'stecebnâ) ve başına gelenleri giderdik." (21, 84).

Duayı kabul etmek, Kendisini çağıran çaresiz kalmışın sıkıntısını açıp kaldırmak Allah'a mahsustur (27, 62), sahte tanrılar ise, duaları işitip karşılık veremezler: "Gerçek dua, ancak Allah'a olan duadır. Ondan başka yalvardıkları (putlar), kendilerine hiçbir cevap veremezler (...)" (13, 14). "Kâfirlerin duaları, boşa çıkmaya mahkûmdur." (40, 50). Krş. 18, 52; 35, 14; 28, 64. Allah (kullarının Kendisinden istemelerini emreden bir Tanrı'dır: وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ "*Rabbiniz: 'Bana dua edin, size mukabele edeyim. Bana kulluk etmeyi gururlarına yediremeyenler, alçalmış olarak Cehennem'e gireceklerdir.*" (Mü'min, 40/60) Böylece dua, ibadetin ta kendisi olmuş oluyor. O'na edilen dua ise şöyle olmalıdır: ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ "*Rabbinize gönülden ve gizlice yalvarın! O, aşırı gidenleri sevmez.*" (A'raf, 7/55). Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) bildirdiğine göre, burada "aşırı gidenler", yüksek sesle veya uzatarak dua edenleri de kapsamaktadır.[519]

Mucîb vasfı, Kur'ân'da yalnız bir âyette Cenâb-ı Allah'ı tavsif eder: Hz. Salih (aleyhisselâm) kavmine: فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ "*(...) Öyle ise O'ndan mağfiret dileyin, sonra da O'na tevbe edin; muhakkak ki Rabbim Yakın, Mucîb'dir.*" (11, 61). Bu âyet, 52. sırada olan Hûd sûresinde

---

[519] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/172; Ebû Dâvûd, *Sünen*, *Salât*, *Bâbu'd-Duâ*, hadis: 1480. Yüksek sesle duadan nehy için: Buhârî, *Megâzi*, 38; Müslim, *Daavât*, 44. Krş, *Kitab-ı Mukaddes*, *Matta*, 6, 7.

geçer. Burada Karîb (Yakın) vasfı, duaya teşvik ederken, Mucîb vasfı duanın gayesinin gerçekleşeceğini bildirmektedir.[520]

Mucibûn

Bu vasıf, bir de azamet cem'i ile Allah'ı tavsif eder: وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ "*Andolsun Nuh Bizi çağırmıştı; Biz ne güzel icabet edenleriz!*" (Sâffât, 37/75)

49. el-Kavî, Zû'l-kuvve

Kavî, kuvve masdarından sıfattır. Kuvvetli, güçlü anlamına gelir. Allah'ın vasfı olarak: "Hiçbir halde Kendisine aczin yol bulamadığı, kuvveti kâmil olan" demektir. Mahlûklar, kuvvet ile nitelenseler de, kuvvetlerinin, gerek nitelik gerek nicelik yönünden bir sınırı vardır.[521] Halbuki el-Kavî, istediği her şeye Kâdir olandır.[522]

Bu madde Kur'ân'da fiil şekliyle hiç vârid olmamıştır. İsim olarak kuvve birçok yerde görünür. Sıfat olarak kavî dışında sadece, bir âyette muhtaçlar anlamına mukvîn (56, 73) gelmiştir. Kuvve, hemen hemen kudre ile eş anlamlı olarak kullanılır. Kuvve: beden, kalb, dışarıdan gelen destekleyici kuvvet ve ilâhî kudret için olmak üzere, başlıca dört nevi güç için vârid olur.[523] Fizikî kuvvete, وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً "*Bizden daha kuvvetli kim vardır? demişlerdi.*" (Nisâ, 4/15); kalb kuvvetine, يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ "Ey Yahya! Kitaba kuvvetle sarıl." (19, 22); dıştan destek olan kuvvete, قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ "Keşke size karşı yetecek kuvvetim olsa veya sağlam bir yere sığınabilseydim" dedi" (11, 80 Söz, Hz. Lût'dan (aleyhisselâm) nakledilir. Kuvvet burada "destekleyecek asker ve maddî güç" olarak tefsir olunur), yahut قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ "Biz kuvvetli kimseler ve zorlu savaş adamlarıyız." dediler" (27, 33) âyetleri örnek verilebilir. İlâhî kudret için de birçok âyette kuvve kelimesine rastlarız. وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا "Kâfirler azabı görünce: "Bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu anlayacaklardır." (2,

520 Krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 12/89.
521 Beyhakî, *Esmâ*, s. 43'de el-Hattâbî'den.
522 Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 5/175 (Hud, 16. âyet hakkında).
523 İsfahânî, *Müfredât*, s. 419.

165); "Kuvvet ancak Allah'ındır." (18, 39) âyetlerinde olduğu gibi. Kuvvet kavramının mukayesesi, beklendiği gibi bu kökün ism-i tafdil şekli akvâ ile değil de, eşedd vasfıyla yapılır: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً "(...) Görmediler mi ki kendilerini yaratan Allah, onlardan kuvvetçe daha şiddetlidir (eşeddu minhum kuvveten)." (41, 15) de olduğu gibi.

Kavî vasfı Allah hakkında ilkin, 52. sırada olan Hûd sûresinde gelir (11, 66). Bu vasıf onbir kullanılıştan dokuzunda Allah'ı tavsif eder. Allah'ın bu vasfı, değişik muhtevalarda tezahür eder: Gönderilen peygamberleri yalanlayan kavimlerin helak edilmelerinde (11, 16; 40, 22; 8, 52); kullarına lütufkâr muamele edip onların dilediği gibi nimetlendirmesinde (42, 19); savaşta mü'minlere yardım ve düşmanlarını perişan etmekte (33, 25); yaratıkların –özellikle sahte tanrıların– aczleri karşısında Allah'ın mutlak kudretinin tezahüründe (22, 74), Allah Kendisini el-Kavî diye tavsif eder. Bir âyette bu sıfat, Allah'ın ve resullerinin üstün geleceklerinin te'minatıdır (58, 21). O, mazlum mü'minlere yardım edeceğini vaad ederse de, onların da Kendisine yardım etmelerini ister; fakat Dîn'ine yardım edip kendi şahsiyetlerini gerçekleştirmelerini, tenezzülen böyle ifade buyurmasından, sanki Kendisinin yardıma muhtaçmış gibi bir yanlışlığa düşülmesini –istidrâk kabilinden– önlemek için, hemen peşinden "Kavî Azîz" vasıfları izler (22, 40; 57, 25).

Kavî vasfı, kimi elif-lâmlı, kimi elif-lâmsızdır. Her zaman haber (yüklem) durumundadır. Gösterdiği belli başlı özellikler:

Hiçbir yerde münferid görünmez.

Yalnız bir medenî âyette "Kavî Şedîdu'l-'ıkab" terkibi vardır (8, 52; 40, 22).

Bunun dışında, her defasında "Kavî Azîz" terkibi görülür. Hem mekkî (11, 66; 40, 22; 42, 19), hem de medenî âyetlerde zikrolunmaktadır (8, 52; 22, 40.74; 57, 25; 58, 21; 33, 25). Azîz vasfına mukarin olmakla, Allah'ın daima Mutlak Gâlib oian bir Kuvvet Sahibi olduğu, daha etkin ve açık bir biçimde bildirilmektedir.

Zû'l-kuvve

Allah'ın "Kuvvet Sahibi" olduğu, bir mekkî âyette de, bu vasıfla bildirilmiştir. 67. sıradaki ez-Zâriyât sûresinde yer alır. "Şüphesiz Allah'dır Rezzâk, Kuvvet Sahibi, Metîn." (51, 58).

50. el-Müsteân

Müste'ân, yardım istemek anlamına gelen isti'âne'den gelir. Allah'ın vasfı olarak "Yardım, Kendisinden istenilen" demektir.[524]

AVN kökü, Kur'ân'da az görünür. İsim olarak hiçbir örnek yoktur. Fiil şekilleri daha ziyade insanlar hakındadır. "Bana yardım edin (e'înûnî)" (18, 95); "Yardımlaşın (te'âvenû)" (5, 2) gibi. "Ancak Sana ibadet eder, ancak Sen'den yardım isteriz (neste'în)" (1, 5) âyeti, yardımın gerçek merci'inin Allah olduğunu kesin olarak ortaya koyar. Bazıları, bu âyetteki ibadet karînesiyle, "ve ibadet konusunda ancak, Sen'den yardım isteriz." diye anlayarak, buradaki isti'aneyi, ibadete hasretmeyi düşünürlerse de, çoğunluk itibariyle, "yardımın her türlüsünde Sana başvururuz." şeklinde tefsir edilir.[525] Cenâb-ı Allah, kendisinden yardım istenilmesini emreder: قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللّٰهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الأَرْضَ لِلّٰهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ "Hz. Mûsa (aleyhisselâm) kavmine: 'Allah'dan yardım isteyin ve sabredin; Yeryüzü şüphesiz Allah'ındır, kullarından dilediğini oraya mirasçı kılar.'" (7, 128) demiştir. "İyilikte ve fenalıktan sakınmakta yardımlaşın." (5, 2) âyetinde yardımlaşma emrolunduğuna; Zü'lkarneyn gibi makbul bir şahsiyetin "bana yardım edin." (18, 95) ifadesine; Medine'ye hicret etmemiş olan mü'minler hakkında: وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ "Din hususunda sizden yardım isterlerse (istensarûkum)... onlara yardım etmeniz gerekir." (8, 72) âyetine bakılırsa; yardım istemenin, Allah'a hasrolunmasını bildiren âyet, biraz açıklık kazanır. Tevekküle mani olmayacak bir yardım istemenin, insanlar arasında carî olacağı ortaya çıkar.

Ancak şu da görünüyor ki, Kur'ân isti'aneyi her zaman Allah Teâlâ'yı hedef alarak zikretmiştir (1.5; 2, 153; 7, 128; 2, 45; 12, 18; 21, 112). Bildirdiğimiz üç âyette te'âvun, i'âne, istinsâr tabirleri gelmiştir. Birincisinde yardıma çağrılmaksızın yardım emrediliyor. İkincisinde bir hükümdar, emri altındakilere, güçlerinin yettiği basit bir işi yapmalarını emrediyor. Üçüncüsünde istinsâr tabiri vardır, düşmana karşı askerî yardım isteniyor. Belki de Kur'ân

---

524 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 21, 112 hk. 17/108.

525 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/41'de ed-Dahhâk, Katâde gibi selef müfessirlerinden, bu görüşü nakleder. Keza Yazır, *Hak Dini*, 1/104-105'de, bu tefsiri genel olarak müfessirlere nisbet eder.

isti'ânenin hedefini ulûhiyyet olarak zikretmekle, ona hususî ve beşerî plânı aşan bir anlam vermiştir. Basit bir işte yardım istemek değil de bir kulluk tavrı, yardıma çağırmak, yalvarmak, yakarmak ve istediğini gerçekleştireceğine yakîn besleyerek, umutla olan bir niyaz mânâsı vermiş gibidir.

el-Müste'ân vasfı sadece iki defa vârid olmuştur. İkisi de, 53. sıradaki Yûsuf sûresindedir. Bunların her ikisi mekkî ve her ikisi de elif-lâmlıdır. Hz. Ya'kub'un oğulları Hz. Yusuf'un (aleyhisselâm) kana bulaşmış gömleğini getirip, onu kurt yediğini söyleyince o: "anlattıklarınıza karşı Müste'ân ancak Allah'tır." der (12, 18). Öbüründe ise Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) lisanından nakledilen bir yakarışta geçer قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ "Peygamber: Rabbim! (kavmimle) aramızda hakla hükmeyle. Söylediklerinize karşı Müste'ân ancak Rahmân Rabbimizdir" dedi." (21, 112). Burada, müşriklerin uydurdukları çeşitli iftiralar, yalanlar söz konusudur.[526] Bu ilâhî vasfın geçtiği bağlamlar, az önce arzettiğimiz mütalaayı destekliyor kanaatindeyiz.

Demek ki bu vasıf, iki peygamberin niyazında vârid olan, bilhassa duada anılması telkin olunan bir isimdir.

51. Galib ala emrihi

Kur'ân-ı Kerim'de yalnız bir defa ve muzaf olarak görünür. "İşinde galib olan, –isteseler de istemeseler de– mahlûkları hakkında muradını gerçekleştiren" demektir.[527] "Engellenmeyen, suçluların kaçıp kurtulmaları mümkün olmayan, istediğini istediği şekilde yapan"[528] diye de tanımlanmıştır. el-Cübbâ'î'ye göre el-Galib, zât sıfatlarındandır, "Kahir, Muktedir" demektir.[529]

GLB maddesi, Kur'ân'da az çok kullanılmıştır. Daha ziyade insanlarla ilgilidir. Allah hakkında fiil ve isim şekilleri nadiren görülür. كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ "Allah şöyle yazmıştır (hükmetmiştir): Elbette Ben galib geleceğim, resullerim de; şüphesiz Allah Kavî, Azîzdir" (58, 21). Buradaki

[526] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/383.
[527] Beyhakî, *Esmâ*, s. 41'de el-Halîmî'den.
[528] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 5/221; *Tefsîrul-Menâr*, 12/273.
[529] Eş'arî, *Makâlât*, s. 535.

galebeyi "hüccetle olan üstünlük"e hasretmek isteyenler varsa da,[530] hem hüccet hem de dünyevî güç üstünlüğü olarak anlayanlar da bulunur.[531] Maddî üstünlüğü de dahil edenler, hakka karşı çıkan çeşitli toplulukların helak edilmelerini misal verirler. Peygamberlerin yolundan gidenlerin de –mücahedelerini mülk, hüküm sürmek, saltanat gibi dünyevî maksatlarla olmayıp, sırf Allah rızası için yapmak kaydıyla– bu vaade dahil olduğunu söylerler. "Mağlub olacaksınız." (3, 12), "İşte burada yenildiler." (7, 119) gibi meçhul fiillerin faili de gerçekte Allah'tır ve bunlar daha ziyade âhiretle ilgilidir.

İsm-i fail şekli galib dört yerde geçer. Bir âyette Allah'ı tavsif eder. Bu âyet 53. sıradaki Yûsuf sûresindedir: وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ "(...) Allah emrinde Gâlibdir, fakat insanların çoğu bunu bilemezler." (12, 21). Bu umumî hüküm Hz. Yûsuf'un hayatına, Allah'ın hususî bir biçimde müdahale edip, zahirî sebeplerin zıddına, onu istediği gayeye yöneltmesi bağlamında vârid olmaktadır.

52. el-Latîf

Allah'ın sıfatı olarak: "Faydalı olan şeyleri kullarına ve mahlûklarına güzellik ve incelikle ulaştırmakla lütuf ve ihsan eden veya işlerin en ince ve gizli yönlerini Bilen" diye tanımlanır. Görüldüğü gibi esas olan iki mânâ vardır: İhsan ve sırları bilmek. Birinci anlam, fiilin latafa yaltufu; ikinci anlam ise latufa yaltufu şeklinden çıkar. Birinci durumda masdar lutf, ikincisinde ise letâfe (daha az olarak lutf) şeklinde gelir.[532] Bu iki mânâ arasında münasebet vardır. İbnu'l-Esîr (ö. 606/1210) bu ilgiyi şöyle açıklar: Latîf; işlerinde güzellik ve en incelerine varıncaya dek faydaları bilmek ve haklarında takdir ettiği mahlûklarına onları eriştirmek özelliklerini toplayan kimsedir.[533] el-Cübbâî'ye göre bu vasıf, Allah hakkında bazen Mun'im, bazen da tedbiri ve sun'u latîf (ince) olan anlamına gelir; zira lütfundan dolayı kullar O'nun tedbirini bilemezler.[534] el-Hattâbî ise bu iki

---

[530] Meselâ, Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 4/375 ve Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 9/255.
[531] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/34; Yazır, *Hak Dini*, 6/4804.
[532] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 6/245 (LTF md.); krş. Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1427.
[533] Eş'arî, *Makâlât*, s. 535.
[534] Eş'arî, *Makâlât*, s. 535.

kavramı şöylece birleştirmektedir: "Kullarına bilmedikleri cihetten ihsan eden, ummadıkları yerden faydaları için sebepler yaratan."[535]

LTF maddesi, isim ve fiil olarak Kur'ân'da hemen hemen görünmez, sadece sıfat olarak vârid olmuştur. Yalnız bir âyette "nazik davranmak" anlamında tefe"ul şekli olan telattuf, insanlar için kullanılmıştır (18, 19).

Latîf sıfatı ise, 7 defa ve münhasıran Allah hakkında zikrolunur. İlkin, 53. sıradaki Yûsuf sûresinde geçer. Hz. Yûsuf (aleyhisselâm), çocukluğundan Mısır idaresinin başına geçinceye kadar, Allah'ın kendi üzerindeki nimetlerini özetledikten sonra: إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ "Muhakkak, Rabbim dilediği şeyler hakkında Latiftir." der (12, 100). eş-Şûra, 19, da, Allah'ın dilediğini nimetlendirmesi muhtevasında getirilir. 22, 63'de, Allah'ın gökten yağmur indirmesi sebebiyle, yeryüzünün yemyeşil kılınması, bu İlâhî vasıfla ta'lil olunur. Buna mukabil şu üç yerde ise, Latîf vasfının "her şeyin inceliklerini, iç yüzünü bilmek" tarafı galib görünmektedir; galib diyoruz, zira buralarda da lütuf ve ihsan muhtevası bulunur: Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) hanımlarına, dinin buyruklarına herkesten fazla ihtimam göstermeleri emrolunduktan sonra, وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا "Allah'ın evlerinizde okunup duran âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Allah Latîf, Habîrdir." (33, 34) denilmektedir. Burada emirleri gözetmeleri Latîf ismiyle müeyyidelendirilirken, öbür yandan vahyin indiği evin hanımı kılınmalarındaki lütuf hatırlatılmaktadır. Hz. Lukmân oğluna, –hardal danesi kadar bile olsa göklerde veya yerin dibinde bile olsa– yapılan amelin zayi olmayacağını, Allah tarafından insanın önüne getirileceğini söylerken, bu keyfiyetin sebebini, "çünkü Allah Latîf, Habîrdir." (31, 16) diye izah eder. Burada da gizliliklere nüfuz anlamı üstün olmakla birlikte, lütuf yönü de eksik değildir. Bir başka yerde Allah'ın, sözlerin gizlisini ve kalplerin özünü bilmesi, "Latîf Habîr" vasıflarıyla sebeplendirildikten hemen sonra, O'nun yeryüzünü –içinde olan her şeyle birlikte– insanların emrine amade kıldığı bildirilir (67, 13-14). Ve nihayet, 6, 103'de gözlerin kendisini, idrâk ve ihata edemeyeceği bildirilirken, bu vasfın gelmesinde "son derece letafet ve nüfuz edilemezlik" anlamı bariz bir şekilde hakimdir.

---

[535] Beyhakî, *Esmâ*, s. 62-63.

Latîf vasfı, kimi elif-lâmlı kimi elif-lâmsızdır. 2 yerde münferid (42, 19; 12, 100), öbür 5 âyette el-Habîr vasfına mukarindir. Hem mekkî hem medenî devirde görünür. Yalnız başına geldiğinde ihsan mânâsı hâkimdir. Öbür yandan el-Habîr vasfına bitiştiği âyetlerde ise, hem bu vasıf hem de kendisinde taşıdığı öbür anlam dolayısıyla, "gizliliklere nüfuz eden" mânâsı galib görünmektedir. Daha doğrusu –geçtikleri bağlamlardan da anlaşıldığı gibi-, bu iki kavram, biribirinden ayrılmaz şekilde bir bütün oluşturur, lütfunu bilerek, umulmayan fayda ve cihetleri görerek yaptığını ihsas eder.

53. Hayru'l-fâsılîn

Fasl'ın lügatte aslı, "iki şeyin arasını, \bir açıklık meydana gelecek kadar ayırmaktır."[536] Buradan, "hakla bâtıl arasında hüküm vermek" anlamında da kullanılır.[537] Hayru'l-fâsılîn: "Hakla bâtılı ayırd edenlerin, hükmedenlerin en hayırlısı mânâsına gelir." (krş. "Hayru'l-hâkimîn" "Hay-ru'l-fâtihîn").

Fasl maddesi, Kur'ân'da şu dört anlamda olarak az çok kullanılmıştır;

Çıkmak-, "kervan hareket edince(...)" (12, 94), yahut "Tâlût, ordusuyla çıkarken(...)" (2, 249) âyetlerinde olduğu gibi.

Açıklamak: "Her şeyi açık açık bildirdik (fassalnâ)" (17, 12. keza 13, 2; 11, 1 vb.).

Hüküm: هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ "Bu, hüküm günüdür." (37, 21. Keza, 44, 40; 78, 17; 77, 13.14.38). Tabiatıyla, burada âhiret söz konusudur.

Çocuğu sütten kesmeye kadar geçen müddet (2, 233; 46, 15; 31, 4).

Görüldüğü gibi bunların hepsinde aslolan "ayırmak" kavramıdır. Allah hakkında yafsılu "hükmeden" fiili sadece üç âyette ve münhasıran Allah hakkında zikrolunur, hepsinde de âhiretteki son hüküm söz konusudur. (32, 25; 22, 18; 60, 3).

Hayru'l-fâsılîn, bütün Kur'ân'da yalnız bir mekkî âyette gelir ve 55. sıradaki el-En'âm sûresinde bulunur. إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ

[536] İsfahânî, *Müfredât*, s. 381.
[537] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/59 (FSL md.); Cevherî, *es-Sıhâh*, 5/1791.

"(...) Hüküm Allah'tan başkasının değildir. O, doğruyu haber verir ve O hükmedenlerin en hayırlısıdır (6, 57).

54. Esrau'l-hâsibîn, Serîu'l-hisâb, Hâsib

HSB maddesinden Esre'u'l-hâsibîn, Seri'u'l-hisâb, Hâsib (azamet cem'i ile) ve Hasîb vasıfları vârid olmuştur. Sonuncusu daha başka anlamları da taşıdığından ve medenî devre ait olduğundan, ilerde incelenecektir.

Esrau'l-hâsibîn

"Hesap görenlerin en seri olanı" anlamına gelir. İlkin 55. sıradaki el-En'âm sûresinde geçer: ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ "Sonra bunlar, bütün işlerine hak ve adl ile mâlik olan Allah'a döndürülmüşlerdir. Gözünüzü açın ki bütün hüküm O'nundur ve O hesap görenlerin en süratlisidir." (6, 62). Allah, bütün mahlûkları en kısa zamanda muhasebe eder. Demek ki bir hesap diğerinden, bir iş başka bir işten onu alıkoymaz.[538]

Serîu'l-hisâb

"Hesabı çabuk olan" demektir. Allah, kullarının kaydettiği amellerini, bizce bilinen herhangi bir hesaplama şekliyle veya düşünerek hesaplamaz. Zira O'ndan bir zerre bile saklanamaz, zerre kadar olan bir amelin bile karşılığını verir. İşte bunun içindir ki "hesabı çabuk olan" diyerek Zatını sena etti ve kullarına, Kendisinin misli olmadığını bildirdi.[539] Bu vasıf, hiçbir hesabın, bir başkasının hesabından O'nu alıkoymadığını bildirir.[540] Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), bir duasında "Allah'ım! (...) Ey Seri'a'l-hisâb, bu birleşik düşmanları bozguna uğrat!" demesinden dünyada da, "İşi çabuk bitiren" mânâsına geldiği anlaşılır.[541]

Bütün mahlûkatı, çokluklarına ve amellerinin fazlalığına rağmen,

---

[538] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/178.

[539] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/207-208., Keza bu mealde olarak 3, 20 hk. 6/280.

[540] Beyhakî, *Esmâ*, s. 88'de el-Halîmî'den.

[541] Buhârî, *Cihâd*, 98; Tirmizî, *Cihâd*, 8; İbn Mâce, *Cihâd*, 15, Hadis no: 2796; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/353.

Allah göz açıp kapayıncaya kadar muhasebe eder.[542] Bu vasıf, ilkin 60. sıradaki Gafir sûresinde gelir. Bütün Kur'ân'da 8 defa görünür; 3 mekkî (40, 17; 14, 51; 13, 41), 5 medenî âyette yer alır (2, 202; 3, 19.199; 5, 4; 24, 39).

Bu ilâhî vasıf bazen vaad (2, 202; 3, 199); bazen tehdid (3, 19; 5, 4) bağlamında bulunur. Kimi zaman, mücerret ilâhî adaletin tecellisi (14, 51; 40, 17), kimi zaman ise Allah'ın bu vasfının dünyada da tecelli edebileceği, tehdid makamında bildirilir (13, 4).[543]

Hâsibîn

"Adaletle muhasebe eden veya sayan" anlamına gelen hâsib kelimesinin cemidir. Azamet cemi suretinde Allah'ı tavsif eder. Kur'ân'da yalnız bir âyette bulunur (73. sıradaki el-Enbiyâ' sûresinde). وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ "Biz, kıyamet gününe mahsus, adalet terazileri koyacağız. Artık hiçbir kimse hiçbir şeyle haksızlığa uğratmayacaktır; O şey, bir hardal danesi kadar bile olsa onu getireceğiz. Hesapçılar (hâsibîn) olarak Biz yeteriz." (21, 47). Çünkü Allah'ın bilip saydığı şeyler, hesap gününde de aynı olacaktır. Zira Allah'ın ilminden üstün ilim, adaletinden zâid adalet olamaz.[544]

55. Fâliku'l-habbi ve'n-nevâ

Falk, "bir şeyi açıp, bir kısmını bir kısmından ayırmak"[545] demektir. Fâlık bundan ism-i faildir. Kısaca, "Tohumları ve çekirdekleri açan" demektir. Allah tohum ve çekirdekleri yer altında çürümekten, bozulmaktan korur, onları canlanıp büyümeye hazırlar, sonra da inbât için onları açar. Tohumdan ekin, çekirdekten ağaç çıkarır. Ondan başkası, buna muktedir olamaz.[546] Hasan el-Basrî, Katâde, es-Süddî'ye göre de bu vasfın mânâsı: "Kuru tohumları yaran, ondan ekinleri çıkaran; çekirdekleri de yarıp ondan ağaçları çıkaran" demektir. Müfessirlerin çoğu da aynı tarifi kabul ederler.[547]

---

542 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2, 202 hk. 1/250.
543 *Aynı eser*, 13, 41 hk. 2/519.
544 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 21, 47 hk., Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/56.
545 İsfahânî, *Müfredât*, s. 385; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 4/214.
546 Beyhakî, *Esmâ*, s. 72'de el-Halîmî'den.
547 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 6, 95 hk. 7/226.

FLK kökü, Kur'ân'da çok nadir kullanılmıştır. Rabbü'l-felak vasfında yer alan felak kelimesinin tefsiri hakkında oldukça değişik fikirler vardır. İbn Abbâs'tan halk, ed-Dahhâk'dan mahlukat tefsirleri naklediliyor.[548] Müfessirlerin büyük bir kısmı, daha yaygın olan sabah mânâsını tercih ederler. Buna göre "Sabahın Rabbî" yani "Tanın Tanrısı" anlamına gelir.[549] Taberî bu anlamı tercih etmekle beraber, çeşitli izahların uzlaştırılabileceğini söyler.[550] Ona göre, felak için bu mânâların hepsi mümkündür, ve Allah bunların içinden birini murad ettiğine dair bir şey bildirmemiştir. Bu sebeble, bir kısım müfessirler kelimenin en geniş anlamı olan halk mânâsını tercih eder ve sonraki âyette gelen "O'nun yarattıkları" (113, 2) fıkrasından, buna bir karine bulurlar.[551]

Fâlıku'l-habbi ve'n-nevâ vasfı yalnız bir mekkî âyette görünür, إِنَّ اللّٰهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ فَأَنّٰى تُؤْفَكُونَ "taneleri ve çekirdekleri açan muhakkak Allah'tır. Ölüden diriyi çıkarır, diriden ölüyü de çıkaran O'dur." (6, 95). Bu vasıftan sonra gelen kısmın onu tefsir ettiği düşünülebilir: Ölü gibi olan tohum ve çekirdeklere nema kabiliyeti vererek canlandıran Allah'tır. Bu ilâhî vasıf, yeryüzünün genişliğince bir tefekkür ufku açar. Yüzbinlerce ağaç, ot, ekin gibi nebatlar, aslında aynı unsurları ihtiva eder. Ancak ilâhî takdirin çizdiği gizli, sırlı bîr kader programı ile[552] ayrılan küçücük tohum ve çekirdeklerden çıkmaktadır. Bunların yetişip geliştikleri tabiî etkenler ve şartlar da aynıdır.[553] Toprağa giren bu tohum ve çekirdeklerin içinden, Allah bir hareket uyandırır, onları yarar, hülâsa ayrıntıları geniş botanik ilminin dünyasına ait olan ve binlerce ciltlere sığmayan bir ihya icraatıyle yeryüzünü canlandırır, güzelleştirir, yüzbinlerce nevi canlı varlığın sayılara sığmayan fertlerini rızıklandırır. Hz. Ali'nin bir sözünde geçen Ve'llezî felaka'l-habbe "tohumları açan Zata yemin ederim

---

[548] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 29/351; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/553-554.

[549] Yazır, *Hak Dini*, 8/6370. Ebû Ubeyde de böyle tefsir eder. *Mecâz*, 2/317.

[550] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 29/351.

[551] Âlûsî de bunlardan birisidir. *Rûhu'l-Me'ânî*, 30/279 vd.; Krş, Ezherî, *Tehzîb*, 9/156-157.

[552] Krş. "Biz, yerde her nebatı bir ölçüye göre bitirdik" (15, 19).

[553] Krş. "Yeryüzünde, hepsi de aynı su ile sulanan, birbirine komşu toprak parçaları, tek ve çok köklü üzüm bağları, ekinler, hurma ağaçları vardır. Fakat onları lezzetçe birbirlerinden farklı kılmışızdır. Düşünen kimseler için bunda ibretler vardır (13, 4), "

ki (...)" yemini[554] ilk müslümanlar arasında, bu geniş ve derin tefekkürün bir işareti sayılmalıdır.

56. Fâliku'l-ısbâh

"Tan yerini ağartan" demektir. 55. sıradaki el-En'âm sûresinde geçer: فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ "Tan yerini ağartandır, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı vakit ölçüsü kılmıştır. Bu, yegâne Galib her şeyi Bilenin nizamıdır." (6, 96).

Allah karanlıkları, yararak fecir doğurur, ışığı aksettirerek tan attırır. Ufku sabahla açıp, varlığa ve hayata hareket, canlılık, faaliyet getirir. Geceleyin bunları gizleyerek heyecanları teskin etmek ve yorgunlukları dinlendirmek için bir sükûn faslı veren de O'dur. "Gündüzün âyeti olan güneş ile gecenin âyeti olan ay, bunların âmil ve faili değil, hesap vasıtalarıdır." [555] Allah, her an varlığı devam ettiren hallâkiyet ve faâliyeti ile, kâinata yeni bir hayat vermektedir. Gece-gündüz değişimine ay ve güneşi işaret ve sebeb kılması, O'nun bu vasıflarını unutturmamalıdır. Bu son iki ilâhî vasıf, Kur'ân'ın Allah'ı tanıtışını felsefe, metafizik ve Kelâm ilminin tanıtışından nasıl bir fark gösterdiğine güzel bir örnek teşkil eder.

57. Bediu's-semâvâti ve'l-ard

İbda', "daha önceki bir örneğe uymaksızın bir şey yapmak" demektir.[556] Bedî' sıfatı, "îcadeden"[557] anlamına gelir. Bedî'u's-semâvâtî ve'l-ard vasfı ise "Daha önce var olmayan gökleri ve yeri ortaya çıkaran"[558] yahut "Önceden bir örnek olmaksızın yaratmaya başlayan" [559] demektir. Bedî' vasfı, ifâl şekli olan ibda' masdarından ism-i fail olan mübdi' yerine geçer. Arapçada bunun başka misalleri vardır [560] (Mu'lim yerine elîm, mubsır yerine basîr denilmesi gibi). Taberî kısaca, "yoktan var-eden" şeklinde özetleyebileceğimiz tefsiri

---

554 Buhârî, *Cihâd*, 171; Müslim, *İmân*, 131; Nesâî, *Kasâme*, 13.
555 Yazır, *Hak Dini*, 3/1988 (sadeleştirilerek).
556 İsfahânî, *Müfredât*, s. 38.
557 Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/52.
558 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6, 101 hk. 12/11.
559 Ezherî, *Tehzîb*, 2/241.
560 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2, 110 hk. 2/506; Beyhakî, *Esmâ*, s. 45.

benimsediği gibi, İbn Zeyd, er-Rebî', es-Süddî gibi tâbiûn müfessirlerinden de aynı izahı rivayet etmektedir.[561] İbn Kesîr ise Mücâhid ve es-Süddî'nin bu izah hakkında "lisanın gereği" dediklerini nakletmektedir.[562]

Bu madde Kur'ân'da çok nadir vârid olur. Bir âyette, "benzeri görülmemiş şey anlamında bid' (46, 9) ismiyle, bir diğerinde "ortaya yeni bir şey çıkarmak" mânâsında ifti'âl babından ibtede'ûhâ fiili zikrolunmuştur (57, 27). Sıfat olan bedî' ise yalnız iki âyette ve münhasıran Allah hakkındadır. İki âyette de Bedî'u's-semâvâtî ve'l-ard şeklinde muzaf olarak geçer. İlkin 55. sıradaki el-En'âm sûresinde görünür. Öbür âyet ise medenîdir. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "*Gökleri ve yeri icad edendir. Zevcesi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir? Her şeyi O yaratmıştır ve O her şeyi Bilendir.*" (6, 101). بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "*Gökleri ve yeri icad edendir. O, bir şeyin olmasını dilerse, ona ancak "ol" der ve hemen olur.*" (2, 117).

Bu iki âyet üzerinde dikkatle düşünürsek, Bedî' vasfı hakkında zikrolunan anlam ve tanımların, sonraki devirlere ait teolojik bir tefekkürün sonucu olmadığı anlaşılır. İlk âyette, itirazî cümle durumunda olan fıkra ayrı olarak düşünülürse, göklerin ve yerin ibdâ'ından, yoktan yaratılmasından sonra, yaratışın bir başka safhası olarak Allah'ın her şeyi halk ettiği bildirilmektedir. Tabiatıyla itirazî cümlenin de burada münasebeti vardır, "O, her şeyi yoktan yaratmışken nasıl olur da O'nunla beraber mevcut olduğu ileri sürülen bir eşi, dolayısıyla bir çocuğu olabilir?" anlamı vardır. Öbür âyette ise, "yoktan yaratma" kavramının karinesi daha açıktır. Gökleri ve yeri yoktan "var eden" olmasını, tereddütle karşılayabilecek bir muhataba karşı, sanki şöyle denilmiş gibidir; "Allah hakkında, bu işte bir istifham uyanamaz; zira olmasını istediği bir şey için "ol" demesi yeter."

58. Sâdık(ûn)

Sâdık, sıdk masdarından ism-i fail şeklidir. "Sözünde, işinde, vaadinde doğru olan" demektir. Sıdk, sözün işe ve kendisi hakkında haber verilen şeye, mutabık olmasıdır.[563]

---

[561] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/11; 2/540-541.
[562] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2, 116 hk. 1/232; Krş. *Tefsîrul-Menâr*, 1/437-438.
[563] Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 3/397.

Doğruluk anlamına gelen sıdk maddesi, çok çeşitli çekim ve müştaklarıyla Kur'ân'da önemli bir yer tutar. Doğruluğu ifade eden maddelerden sadece sıdk kökü 160'dan fazla yerde kullanılmıştır. Çoğunlukla insanlara izafe edilmekle beraber, Allah Teâlâ'ya nisbet olunduğu yerler de az değildir. Allah, dünyada peygamberlerine olan vaadinde (21, 9); keza mü'minlere karşı (3, 152; 33, 22); Resûlü Hz. Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) bildirdiklerinde (48, 27) sâdıktır, Âhirette mü'minlere yaptığı va'dlerde (39, 74) sâdıktır. Hülâsa Allah, her sözünde mutlak olarak Doğrudur (3, 95), O'ndan daha doğru sözlü hiç kimse olamaz (4, 87.122). Vaadinden ve ahdinden asla caymaz (2, 80; 3, 9; 22, 47; 39, 20 vb). O, doğrularla yalanları birbirlerinden ayırt etmek için imtihan eder (29, 3). Âhiret günü insana ancak, doğruluğu fayda verir (5, 119). Sıdk, kimi âyetlerde iman mânâsını alarak, küfrün zıddı demek olur (33, 8 vb.).

Bu kökten doğru demek olan sâdık, bir âyette azamet cem'i ile Allah'ı tavsif etmektedir. Bu âyet 55. sırada olan el-En'âm sûresinde yer alır. وَإِنَّا لَصَادِقُونَ "(...) Biz şüphesiz, Sâdık olanlarız." (6, 146).

59. Serîu'l-ıkab

"Cezalandırması süratli olan" demektir. Uhrevî ceza söz konusu olabileceği gibi –zira "her gelecek yakındır"-, dünyevî cezalandırma hakkında da olabilir. Fıtrattan uzaklaşanlara kalb katılığı, gözlerin ve kulakların perdelenmesi vb. cezaların verilmesi gibi. Yahut bu vasıf, irâde etmesi halinde, istediği cezayı hemen vereceğine delâlet eder. Kendisine isyan edenin peygamberlerine karşı çıkanın hesabını çabuk görüp cezalandırır.[564] Allah dilediği takdirde bu hesap ve cezayı âhirete bırakacağı gibi, isterse dünyada da cezalandırır.[565]

Bu vasıf ilkin, 55. sıradaki el-En'âm sûresinde geçer. Allah, imtihan gayesiyle insanlara çok nimetler verip onları yeryüzünün halifeleri kıldığını bildirdikten sonra وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ "(...) Doğrusu Rabbin cezalandırması

[564] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 6, 165 hk. 2/159; *Rûhu'l-Me'ânî*, 6, 165 hk. 8/72; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/165 hk. 3/380; Krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/289.

[565] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7, 167 hk. 9/95.

süratli olandır, ve muhakkak ki O Gafûr, Rahîm'dir." (6, 165). İkinci ve son olarak el-A'râf sûresinde geçer (Mekkî olan bu sûrenin, medenî olan bir âyetinde). İsrail oğullarının, kendi kitaplarında da çok bahsedilen ünlü sadakatsizliklerinden bahsolunan bir pasajda, şu âyette bulunur: وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ "Rabbin, kıyamet gününe kadar, onları kötü azaba sokacak kimseleri üzerlerine göndereceğini bildirmişti. Doğrusu Rabbin, cezalandırması çabuk olandır, ve O muhakkak ki Gafûr, Rahîm'dir." (7, 167). İbn Kesîr'in dediği ve Kur'ân'dan bazı örneklerini verdiği gibi, Allah Teâlâ, Kur'ân'ın birçok yerinde bu iki vasfı birbirine bitiştirir (15, 49; 13, 6 vb.). O, kullarını bazen Kendisine rağbetle ve nezdinde olan nimetlere teşvik etmekle; bazen rehbetle, azabını hatırlatmakla kendisine çağırır, böylece herkes fıtratına ve mizacına göre, birinden veya öbüründen alarak doğru yolu bulsun diye böyle yapar.[566] Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) bir hadîsi şöyledir: "Eğer mü'min Allah'ın yanındaki azabı bilseydi, hiç kimse cennete gireceğini düşünmezdi. Eğer kâfir Allah'ın Katındaki rahmeti bilseydi, hiç kimse cennetten ümitsiz kalmazdı. Allah yüz bölük rahmet yaratıp, bir bölüğünü mahlûkatı arasına koymuştur ki, bütün merhametler ondan dolayıdır. Doksan dokuz bölüğü ise Allah katındadır."[567]

Bu iki âyette –ki başka yerlerde de öyledir– dikkati çeken şudur ki: Allah Zâtını Gafûr, Rahîm olarak tavsif ettiği halde, azabını sür'atli olarak nitelemiştir. Allah Kendisini mutlak olarak, bir isim şekliyle Mu'azzib, Şedîd vb. olarak vasfetmemiştir. Tergîb ve terhîb babından olan bu âyetlerde, Zâtına nisbet etmediği bir ikab hususiyetine mukabil, Zatî olan iki cemal vasfının getirilmesinden de, O'nun rahmetinin genişliği anlaşılır.

60. el-Kebîr

Kebîr, "büyük" anlamında bir sıfattır. Kur'ân'da bu kökten kiber ismi insanlar hakkında kullanıldığı halde Allah hakkında bu isim yerine kibriyâ masdarı vârid olmuştur. Kibriya ululuğun son derecesi olup, yalnız O'na mahsustur. Dolayısıyla, Kebîr, Allah'ın vasfı olarak "Kibriyâ Sahibi"

---

[566] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/165 hk. 3/380-381.
[567] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/484; Müslim, *Tevbe*, 23; Tirmizî, *Daavât*, 99.

demektir.[568] el-Azîm vasfı ile yakın anlamdadır.[569] Elif-lâmlı olarak, ıtlak ifade ettiği için şöyle tanımlanır: "Ululuğu yanında, her büyüğün küçüldüğü, Mutlak Büyük."[570] Dolayısıyla bu sıfat, ıtlak halinde ancak Allah'a ait olabilir, aslında mahlûklar için mecazdır.[571]

KBR maddesi, Kur'ân'da oldukça çok görünür ve çekim ve müştakları büyük bir çeşitlilik arzeder. Büyük olmak anlamına gelen Kebure fiili, Allah hakkında hiç kullanılmaz. "Büyük olarak bilmek ve büyüklüğünü bildirmek" mânâsında tef'îl şeklinin hedefi Allah Teâlâ'dır (74, 3; 17, 111; 2, 185; 22, 38) ve münhasıran O'nun hakkında vârid olur. İstikbâr ve tekebbür şekilleri "büyüklenmek, kibirlenmek" anlamında, birçok yerde, insanlar için kınanan bir nitelik olarak kullanılmıştır. İsim olarak "yaşlılık, büyüklük" anlamında kiber (2, 226; 3, 40 vb.), keza "gurur" (40, 56) veya "büyük suç ve sorumluluk" mânâsında (24, 11) kibr şekli bulunur. el-Kibriyâ' ismi ise, yücelik, hâkimiyet anlamınadır (10, 78). Göklerde ve yerde hükümranlık (kibriyâ') Allah'ındır (45, 37). Kibriya', lisanda "inkiyad etmekten azade olmaktır ki, ancak Allah'a mahsustur."[572] Bazen nisbî bazen mutlak büyüklük anlamında kullanılan ism-i tafdil şekli ekber, 20'den fazla yerde göründüğü halde, Allah hakkında hiç kullanılmamıştır. Mahlûk planındaki bazı nisbî büyüklükleri ifade eder (daha büyük günâh, güneşin aydan daha büyük oluşu, Allah katında olan rızanın daha büyük oluşu, âhiret mükâfatının daha büyük oluşu, en büyük azab vb.).

Kebîr vasfı ise Allah hakkında olduğu gibi, O'ndan başka şeyler için de zikrolunur. Nisbî olan büyüklük, çokluk, gibi anlamlarda mahlûkları niteler. Allah'ın vasfı olduğunda kimi elif-lâmlı, kimi elif-lâmsızdır. Bu vasfın gösterdiği özellikler şunlardır:

Münferid olarak hiç gelmez.

Bütün Kur'ân'da 6 âyette Allah'ı tavsif eder.

---

568 İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 4/139-140; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/125.

569 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/125.

570 Beyhakî, *Esmâ*, s. 35'de el-Hattâbî'den. Aynı mealde olarak, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4, 34 hk. 8/318.

571 Beyhakî, *Esmâ*, s. 35'de el-Halîmî'den.

572 İsfahânî, *Müfredât*, s. 422.

İlkin, 56. sıradaki Lukmân sûresinde görünür. Ondan itibaren hem mekkî, hem medenî âyetlerde vârid olur.

Hemen hemen her zaman el-'Alî vasfına iktiran eder: 3 mekkî (31, 30; 34, 23; 40, 12), iki medenî âyette (22, 62; 4, 34).

Yalnız bir mekkî âyette, yine Allah'ım yüceliğini belirten el-Müte'âl vasfı ile birlikte zikrolunur "el-Kebîr el-Müte'âl" (13, 9).

Böylece el-Kebîr vasfı, geçtiği her yerde Allah'ın yüceliğini bildiren bir vasıfla beraber gelerek, bu büyüklüğün yüce ve aşkın bir büyüklük olduğu hatırlatılmıştır. Vârid olduğu yerler, Allah'ın azametinin bildirildiği bağlamlardır.

61. er-Rezzâk, Hayru'r-râzikîn

Rızk, "kendisinden yararlanılan şey, yahut canlının varlıkta kalması ve gelişmesi için, Allah'ın canlıya sevk ettiği şey" demektir.[573] Rızk verene Râzık denilir. Rezzâk, bunun mübalağa ve tekerrür ifade eden fa"âl şekLidir. Allah'ın sıfatı olarak: "Rızkı çok ve tekrar suretiyle veren"[574] "Rızka kefil olan ve her bir canlıyı yaşatacak zarurî gıdayı deruhde eden"[575] diye tanımlanır. Rezzâk, rızkı yaratan, onu veren veya sebeplere bağlayandır. Herhangi bir mahlûka rızkın ulaşmasına vesile olan insana râzık denilebilirse de, Rezzâk Allah'dan başkası için kullanılamaz.[576]

Râgıb'ın tesbitine göre rızk maddesi Kur'ân'da şu üç anlamda vârid olup, Rezzâk vasfı hepsine de şâmildir.[577]

a) Dünyevî veya uhrevî olan devamlı bağış,

b) Nasîb,

c) Gıda.

RZK, Kur'ân'da nisbeten çok kullanılan maddelerdendir. Fiil şekilleri, sadece sülâsî mücerredendir. Bu fiilin faili her zaman –sarih veya takdirî olarak– Allah'dır. Rızıklandırdık, rızıklandırdı, rızıklandırır,

---

573 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 6/355 (RZK md.).
574 Beyhakî, *Esmâ*, s. 66'da el-Halîmî'den.
575 Beyhakî, *Esmâ*, s. 66'da el-Hattâbî'den.
576 İsfahânî, *Müfredât*, s. 194.
577 İsfahânî, *Müfredât*, s. 194. Çeşitli örnekler için oraya bk.

rızıklandır, bizi rızıklandırdı vb. Bu fiilin, insanlara hiç izafe edilmeyişinden anlaşılıyor ki, Kur'ân'a göre rızık, ya doğrudan doğruya veya sebeplendirme yoluyla Cenâb-ı Allah'a aittir. İnsanlara verilen rızka konu teşkil eden şeyler ise değişiktir: Ehlî hayvanlar (22, 28. 34); nebatî ürünler (14, 37); gerek insanların gerek bütün öbür canlıların gıdaları (29, 60); cennetliklere verilecek rızıklar (4, 40; 2, 25); yağmur (51, 22; 40, 13) gibi. En çok rastlanan durum, rızkın konusunun tayin olunmayıp, mübhem ve genel bırakılmasıdır. Bu ise, rızıklandırmanın şümulünü genişletmektedir. Meselâ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ "Kendilerini, rızıklandırdığımız şeyleri gerekli yerlere harcarlar" (2, 3; 28, 54 vb.) umumî ifadesi rızkın içine birçok şeyi dahil eder: Aynî mal, nakid para, gıda olacak şey, hatta bedenî kuvvetle yardım, bilgisiyle faydalı olmak gibi. Rızık, manevî nimet için de kullanılır. Gelecek örnekte bu açıkça görülmektedir. Hz. Şu'ayb kendisini yalanlayan kavmine karşı: قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ "Ey kavmim, söyleyin bakalım! Eğer ben Rabbimden bir delile sahip isem ve bana Katından güzel bir rızık vermişse, ne yapmalıyım? Size yasak kıldığım şeylere aykırı hareket etmek istemem, gücümün yettiğince ıslah etmekten başka bir dileğim yoktur. Başarım, ancak Allah'tandır (...)" (11, 88). Burada rızık, nübüvvet anlamına gelir.[578]

Bu kökten kullanılan tek isim şekli, rızk, mücerret (er-rızk, rızk) veya zamire muzaf olarak (rızkınız, rızıkları vb.) çokça zikrolunur. Yiyilip içilen şeyler (2, 60 vb.), eti yenilen hayvanlar [579] (10, 59), yağmur (45, 5; 51, 22); yerden ve gökten gelen yaşama vesileleri (16, 73; 42, 12); uhrevî fazl ve nimet [580] (22, 58); teşekkür [581] (56, 82); nübüvvet ve hidâyet (11, 88); her canlının hayâtının kendisiyle kaim olduğu gıda 11, 6); servet, mal ve mülk 16, 71) anlamlarını ifade eder.

578 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/274.
579 bk. *Aynı eser*, 4/211.
580 bk. *Aynı eser*, 5/443.
581 Teşekkür anlamı, âyeti tefsir eden merfû bir hadisten gelir. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/108; Tirmizî, *Tefsîr*, Vâkıa sûresinin tefsirinde; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 56, 82 hk. 27/207-208.

Rızk fiiline muhatab olanlar ise, görüldüğü gibi çeşitli hayat tabakalarından bütün canlılar, bütün insanlar, şehidler (3, 169) ve cennet ehlidir. Kaydetmek gerekir ki, takdir ettiği yaşama sürelerince, her canlının rızkını tekeffül eden Allah, bu rızkı istediği kimse hakkında genişletir veya daraltır (39, 52; 34, 39 vb.) ve bunun israfla heder edilmesine razı olmaz. وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ "Eğer Allah rızkı kullarının hepsine bol bol verseydi, yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Ama O, dilediği bir ölçüye göre indirir. Gerçekten O, kullarını pek iyi Bilen, Gören'dir." (42, 27).[582] Bütün nzıkların yaratıcısı ve sahibi olan Allah elbette, bâtıl tanrılar gibi[583] rızka muhtaç değildir (51, 58).

Allah'ın rızık veren olduğunu bildiren birinci vasıf Hayru'r-râzıkîn, ilkin 58. sıradaki Sebe' sûresinde vârid olur (34, 39).

Hayru'r-râzıkîn

"Rızık verenlerin en hayırlısı" demektir. Bütün Kur'ân'da beş âyette Allah'ı tavsif eder. Hem mekkî (34, 39; 23, 72), hem medenî âyetlerde vârid olur (5, 114; 22, 58; 62, 11). Allah, vereceği rızık hususunda tam kudret sahibi olduğundan, rızkı tükenmek bilmediğinden, rızkının kesilme endişesi olmadığından, başa kakmak, karşılığında bir şey beklemek gibi taraflar düşünülemeyeceğinden vb. elbette O'nun Rezzakiyeti, bu niteliklerin zıddı ile mevsuf olabilecek mahlûkların, mevhum veya zahirî rızık verenlerin çok üstünde olacaktır.

er-Rezzâk

Rezzâk vasfı ise, Kur'ân'da yalnız bir mekkî âyette (67. sıradaki ez-Zâriyât sûresinde) Allah'ı tavsif eder. Itlak ifade ederek, elif-lâmlı olarak gelmiştir. إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ "Şüphesiz Rezzâk, Kuvvet sahibi, Metin Allah'dır" (51, 58).

---

[582] Bu âyetin tefsiri ile ilgili olarak, tamamen zıt kutuptan bir yazarın şu cümlesini nakledelim. Kendisi de Tanrı tanımayan Sartre, bir Sovyet yazardan iktibas ediyor; "Refah, herkese şamil olunca, işte o zaman insanlığın trajedisi, yani sonu başlayacaktır". Rousseau, *Les Religions*, s. 9-10.

[583] Birçok putperest inançtaki (Sümerler, Keltler, Cermenler, eski Mısırlılar, Şintoizm, Vedizm) tanrıların, insanlar tarafından beslenmeye, kurbana muhtaç oldukları hk. bk. Meselâ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 36, 51, 94, 112, 117, 125, 157.

62. el-Kâfî

Kifayet eden, yeten, deruhde eden anlamına gelir.[584] Allah'ın, ulûhiyyette şeriki olmadığından, bütün kifayetlerin, yalnız O'nun hakkında doğru olacağı ortaya çıkar. Bundan ötürü ibâdet, ümid, rağbet, tevekkül ve istiane yalnız O'ndan olur.[585]

Bu kök, yalnız sülasî mücerredden fiil şekliyle kullanılmıştır. Kifâye, kufye gibi isim şekillerinden hiçbiri yoktur. En çok vârid olan Kefâ "yetti, yeter" fiili, ekseriya temyiz olarak ilâhî vasıflardan birini alır; Fail ise Allah'dır. Allah'ın, söz konusu vasfı taşıması bakımından Kâfi olduğunu ifade eder. 'Âlîm olarak (4, 70); Şehîd olarak (29, 52); Habîr ve Basîr olarak (17, 17); Vekîl olarak (4, 81); Velî (4, 45); Hasîb olarak (4, 6) Allah Kâfidir. Allah'a tevekkül edilmesi, O'ndan başkasından korkulmaması gibi durumların matlup olması halinde bu fiil getirilir, bazan "göklerin ve yerin hükümranlığının Allah'a ait olduğu" hatırlatılarak, bu kifayetin temeli gösterilir (4, 132. 171 vb.). Keza kifayet anlamı taşıyan hasb kelimesi de Allah'ın kâfi geldiğini ifade eder. "Allah bana yeter." (9, 68; 39, 38); "bize yeter" (3, 173; 9, 59); "Kendisine tevekkül edene yeter." (65, 3) gibi. Şu örneklerde ise, tam fiil olarak kefâ'nın değeri daha da açıktır: Çetin şartlar içinde olan Resûlü Hz. Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) hitaben: إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ "İstihzâ edenlere karşı, şüphesiz Biz, sana yeteriz." (15, 95). Yine Ona hitaben: "Allah, onlara karşı sana kâfi gelecektir." (2, 137) buyurulmaktadır.

Bu madde sıfat olarak, yalnız bir defa ve Allah hakkında zikrolunur. أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ "Allah, kuluna Kâfi değil midir? Seni, O'ndan başka şeylerle korkutmak istiyorlar. Allah'ın saptırdığını, doğru yola koyacak yoktur." (39, 36). Mekkî olan bu âyet 59. sırada olan ez-Zümer sûresinde yer alır.

63. Zû'ntikam

Nikme ve intikam, ukubetle karşılık vermektir. Hicrî ikinci asır dilci-

---

[584] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 10/316 (KFY md.).
[585] krş. Beyhakî, *Esmâ*, s. 15.

lerinden el-Leys, böyle tarif ediyor.[586] "İntikam, satvet ve sulta (otorite) mânâsındaki nıkme'den gelir. Bu asrın (14/20. asır) mensupları, kelimeyi, cezalandırmak suretiyle ferahlamak, anlamında kullanıyorlar ki bu, Allah hakkında imkânsızdır."[587] Zû'ntikam, kısaca intikam, sahibi demektir. Cenâb-ı Allah'ın vasfı olarak "müstahak olunan miktarda cezalandıran" diye tanımlanır.[588] Allah, kâfirlerden intikam almaya kâdirdir, hiç kimse O'nu bundan men edemez. İntikam ise, kötülük yapana, cezasını vermektir.[589]

NKM maddesi, Kur'ân'da oldukça az kullanılmıştır (bütün şekilleriyle 17 defa). Bazı âyetlerde, herhangi bir şeyi, sözle kınama anlamına gelir.[590] قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ "De ki, "Ey Kitap ehli! Allah'a, bize indirilene ve daha önce indirilene inanmamızdan ve çoğunuzun fasık olmasından ötürü mü bizi kınıyorsunuz (tankımûne minnâ)." (5, 59; keza 9, 74'de de bu anlam vardır). Bazılarında ise cezalandırmak mânâsı vardır. Ashâbu'l-Uhdûd, sırf Allah'a iman etmeleri yüzünden, mü'minleri yakarak azaba duçar eder وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلاَّ أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ "onları sırf, Azîz Hamîd Allah'a iman etmeleri sebebiyle azaba uğrattılar (nakamû) (85, 8). Görüldüğü gibi, "şahsına yapılmış bir kötülük dolayısıyla hıncını almak, böylece ferahlamak" değil de, "azaba uğratmak" anlamına kullanılmıştır. Keza 30, 47; 7, 136 vb. âyetlerde de cezalandırmak mânâsına gelir.

İntikam fiilinin Allah'a izafe edildiği yerlere göz atmak suretiyle de, şimdiki yaygın manâsıyla şahsî bir öç almanın, hıncını çıkarmanın değil, zâlimleri ve kâfirleri, mü'minlere yaptıkları zulüm ve haksızlıklardan dolayı cezalandırmanın söz konusu olduğunu görürüz. 7, 136-137'de maruz kaldıkları azaptan kurtarılmaları halinde, Firavun ve kavmi, iman edeceklerine söz vermişlerdi. Allah'ın azabı kaldırmasının üzerinden çok geçmeden, sözlerinden döndüler. Allah da onları, sözlerindeki döneklik-lerinden, âyetleri yalanlamalarından ve İsrail oğullarına zulmetmelerinden dolayı, denizde boğmak suretiyle cezalandırdı. 15, 79'da, Hz. Şu'ayb'ın

586 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/84 (NKM, md.).
587 Rıdâ, *Tefsirul-Menâr*, 3/161.
588 Beyhakî, *Esmâ*, s. 88'de el-Halîmî'den.
589 Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 2/407.
590 İsfahânî, *Müfredât*, S. 504.

(aleyhisselâm) kavmi olan zâlim Eyke halkının cezalandırıldığı bildirilir. Bunların, peygamberlerine ve mü'minlere çektirdikleri, çeşitli âyetlerde bildirilmiştir (11, 84-94; 7, 85 vdd.; 26, 177 vdd.). 30, 47'de: Allah'ın, genel olarak, Peygamberimiz Hz. Muhammed'den (sallallahu aleyhi ve sellem) önceki peygamberlere (aleyhimüsselâm) karşı "cürüm işleyenlerden intikam aldığı, mü'minlere yardım etmeyi, Kendisine vacip kıldığı" bildirilir. 43, 25'de yine peygamberler ve onları yalancı sayanlar söz konusudur. 43, 55'de –Kur'ân'da anlatılan vasıflarıyla tanrılık iddia eden, mü'minlere işkence eden vs– Firavundan intikam aldığı bildirilir.

Zû'ntikam vasfı, dört âyette Allah'ı tavsif eder. İlkin, 59. sıradaki ez-Zümer sûresinde görünür. (39, 37). Bu pasajda (39, 36-38), Peygamberi ve mü'minleri korkutmaya çalışanlar, müşrikler; 14, 47'de ise nefislerine zulmeden, peygamberlere ve mü'minlere karşı tuzaklar kuranlar bahis mevzuudur. Bu vasıf, iki defa da medenî âyetlerde zikrolunur (3, 4; 5, 95). Birincisinde Allah'ın âyetlerini inkâr edenlerden, ikincisinde ise hac sırasında, ihram durumunda iken av hayvanlarını öldürmeme yasağını çiğneyerek onları öldürenlerden haber verilirken, O'nun bu vasfı hatırlatılır.

Fiil ve sıfat olarak intikamın Allah'a nisbet edildiği muhtevaları böylece gördükten sonra diyebiliriz ki, –bazı bâtıl tanrılar hakkında, bazı insan topluluklarının inanmış olduğu gibi– öç ve öfke ile kabarmış bir ilâh imajı, Kur'ân'dan çıkarılamaz. Allah'ın, kullarından alacak bir öcü yoktur ki, intikamla, cezalandırmakla ferahlasın. Çünkü insanların Kendisine itaatları, mülkünde bir şey artırmaz, onları bağışlamakla da bir şeyi eksilmez. Bu durum, bazı âyetlerde belirtilmiştir (14, 8; 35, 15).

Bu ilâhî vasıf, tek başına gelmediği gibi el-'Azîz dışında, esmâ-i hüsnâdan hiçbirine de mukarin olmamıştır. Her dört yerde de "Azîzun Zû'ntikam" terkibi ile vârid olur. İzzet, kudret ve mutlak galibiyeti belirten Azîz vasfı, sırf te'kid için geliyor değildir. Aynı zamanda bir istidrâk gayesi vardır. Zira Allah mutlak Galib, yenilmez Azîz olunca, bir mağlubiyet yoktur ki, Kendisi için intikam alsın. Böyle olunca, tabiatıyla intikamdan, emir ve hükmünü yürüten, İrâdesine karşı gelenleri, hakkı alçaltmaya çalışanları, hiç beklemedikleri bir yerden perişan eden, onlara

müstahak oldukları cezayı veren mânâsını anlamak gerekir. Zaten, demin zikrettiğimiz gibi, asıl anlamı da bunu düşündürmektedir.

"İzzet, zilletin tam zıddıdır. İntikam da ni'metin tam zıddı, nikmetten gelerek satvet göstermek ve bir cinayetin cezasını vererek, cânînin aldığı cinayet lezzetini, cezanın acısına değiştirmektir ki, Türkçe "öç almak, tabir olunur, affın zıddıdır." Allah gerçi Afuvv Gafûr, Halîm, Ra'ûf, Rahîmdir. Küfür ve isyandan sonra bile, tevbe ile Hakka gelen ve iman ile Kendisine sığınanları af ve mağfiret eder. Fakat hilim ve affın hayır ve kemâl olması, haklı ve haksızı aynı tutmak, iyilikle kötülüğü eşit saymak gibi küllî bir şerre sebep olmaması şartına bağlıdır. Hakka iman eden, yaptığı kötülükten yüzü kızaran ve bu duygunun şevkiyle kötülüklerinden tevbe edenlere karşı bağışlama ve yumuşak davranma hayır ve rahmet olur ise de, af gördükçe şımaran, zulüm ve şerri kendine zevk edinerek yayanlara karşı afv ve mağfiret, şerrin tâ kendisidir. Fenalığa teşvik ve kötülüğe ortak olmak demektir ki, bütün hakların ve her hayrın merci'i ve kayyumu olan Rahmân u Rahîm'in izzeti, adalet ve rahmeti böyle zilletlerden münezzehtir. (...) Cürmün karşılığını vermesi düşünülemeyen bir mutlak âcizin "affettim" demesi, pek gülünç olur. Bağışlayabilen, her halde intikama kadir olabilendir. Hakk Teâlâ, hayır ve şerrin kaynaklarına hâkim, hayır ve hidayeti Rahmetiyle himaye, şer ve hiyaneti de izzet ve intikamı ile gideren bir Hayy u Kayyum olduğundan dolayıdır ki, her hakkın hâmisi, her hayır ümidinin merci'i olan bir hakikî Mabûd'dur. Şu halde ma'bûdları zelil olanların, kendileri de zelil olurlar.

Esefle söyleyelim ki, bazı kimseler, cehaletlerinden veya şirkin (aynen, belki de doğrusu "şerrin" idi) mağlub olmasını istemediklerinden; "Biz şerre karşı intikama kadir İlâh istemeyiz" diye hakka küfür, bâtıla muhabbet ilân ederler de ma'bûdlarını aciz ve zelil, harim-i ismetine saldırılabilir, haklarını savunamaz, şerre mâni olamadığı için keyf ve hevâya göre sevilebilir, bazı sıkıntılı zamanlarında okşanıp acizli güzelliğinden bir teselli ilhamı alınır bir bebek veya bir zavallı sevgili görmek isterler. Putperestlerin fetişleri ve sanemleri böyle olduğu gibi, sonraki hıristiyanlar da, Hz. İsâ'yı böyle bir bebek, validesi Hz. Meryem'i böyle bir sevgili, Cenâb-ı Allah'ı da hayatta olduğu müddetçe yarattığı Âdem

oğullarını, babaları Âdem'den kalan doğuştan günahlarından kurtarmaya çare bulamamış ve nihayet oğlunda tecessüd ederek bizzat kendisi gelmiş, kendini ve oğlunu feda edip kâfirlere kurban ettirmiş, bu kurban ve bu fidye karşılığında kendisine tapanları kurtarmış (...) var yok, yok var ihtiyar bir baba farzederek (...) bu imanın, kurtuluşun tâ kendisi olduğunu ileri sürerler ki, bütün bunlar ulûhiyyet ve kulluk fikrini hafife almak, aklen ve naklen açık olan hakkın delillerine karşı küfreylemektir. (...) Fakat şu iyi bilinmeli ki, Hayyu Kayyum, kitaplar indiren, akıların Hadî'si, mutlak Azîz olan Allah'ın intikamı, sizin bildirdiğiniz sefil, ahlâka uymayan, mezmûm, cahilâne, âmiyane, hâinane ve reddolunabilen bir intikam değil; hikmetin tâ kendisi ve izzetin hakkı olan ve sınırsız bir ilim ve kudret ve irâdenin gereği bulunan ve hiçbir noktada cehaletle ilgisi olmayan hikmetlice bir intikamdır."[591]

Bu ilâhî vasıf üzerinde biraz ayrıntılı olarak durmamız ve merhum M. Hamdi Yazır'ın bu konuda çok değerli bulduğumuz uzunca mütalaasını iktibas etmemiz, bu hususiyetin mâhiyetini tanımadıklarından dolayı, Allah Teâlâ'ya yaraşmaz görenlerin çokça bulunmasıdır. Yahudi ve hıristiyanlardan bu tenkidin gelmesi ise, hiç mi hiç anlaşılmaz. Zira onların mukaddes Kitaplarında, bu vasfı şiddetli bir şekilde ve çokça Tanrı'ya izafe eden yerler vardır. "Yahova'nın gazabı, bazen sebepsiz yere alevlenir."[592] "Eski Ahid'deki Tanrı, merhametten ziyade, gazap Tanrısıdır."[593] *Kitab-ı Mukaddes*'de Tanrı: "Onların ayağı kaydığı zaman öç ve ceza Benimdir."[594] ve şimdi Beni bırak, onlara karşı öfken alevlensin ve onları telef edeyim."[595] der. Yeremya peygamber, O'na hitaben "onlardan alacağın öcü göreceğim, çünkü dâvamı Sana açtım."[596] der. Yeni Ahid'den de şu misali verelim: "Gazap ile cezalandıran Allah haksız mıdır? Hâşâ! Yoksa Allah kâinata nasıl hükmedecekti?"[597]

---

591 Yazır, *Hak Dini*, 2/1022-1027'den kısaltarak ve sadeleştirerek.
592 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 52.
593 *Introduction à la Bible*, 2/847.
594 *Tesniye*, 32, 35.
595 Çıkış, 32, 10.
596 *Yeremya*, 12, 20. Ayrıca bk. 11, 20; *Mezmurlar*, 28, 4; 137, 8-9 vb.
597 Romalılara, 3, 5-6.

Müntakımûn

"İntikam alan, cezalandıran" demektir. Üç mekkî âyette, azamet cem'i ile Muntakimûn şeklinde Allah'ı tavsif eder. Her üçünde de Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) ve mü'minlere her türlü işkenceyi yapan ve çirkin davranışlarda bulunan "mücrimler" söz konusudur (32, 22; 43, 41; 44, 16). İbn Teymiyye (ö. 728/1328), önemli bir inceliğe dikkati çekiyor: Itlak ifade eden elif-lamlı şekliyle el-Muntakim ismi, Resûlullâh'dan sabit olan ilâhî sıfatlar içinde yer almaz. Kur'ân ise bu ismi, daima mukayyet bir tarz zikretmiştir. "Biz mücrimlerden intikam alıcılarız." (32, 12 vb.). Veya "azîz intikam" bahis mevzuudur.[598] Demek ki, intikam mutlak bir vasıf değildir; muayyen şartlarla ilgili ilâhî bir fiili belirtir.

64. Kâbilu't-tevb

Tevbe edenin, tevbesini kabul eden, demektir.[599] Yalnız bir mekkî âyette Allah'ı tavsif eder: غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ "O, günahı bağışlayan, tevbeyi kabul eden, cezası şiddetli, lütfü bol olandır (...)" (40, 3). Bu âyet 60. sıradaki Gâfir (Mü'min) sûresinde yer alır. Allah'ın tevbeyi kabul edeceği iki âyette de, fiil şekliyle aynı lâfızlarla bildirilir يَقْبَلُ التَّوْبَ "tevbeyi kabul eder." (42, 25; 9, 104).

Allah'ın, bu hususiyeti bilhassa medenî devirde yer alan, ileride göreceğimiz et-Tevvâb vasfı ile beyan olunur.

65. Şedîdu'l-ıkab

"Cezası şiddetli olan" demektir. Şedd masdarı, "sağlamca bağlamak", şidde ise hem "bağlamak (düğüm hakkında), hem "bedenî veya ruhî kuvvet", hem de "azâb" hakkında kullanılır.[600] Bu madde Kur'ân'da, yerine göre bu anlamlardan birini gösterecek şekilde zikrolunur. Özellikle sıfat şekli olan şedîd kelimesi çok geçer. Mahdut fiil şekilleri, ekseriya sağlamlaştırmak mânâsına gelir (20, 38; 76, 28; 28, 35" vb.). Bir âyette sıkmak

598 İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Resâ'il* (*el-İrâde va'l-Emr*), 1/338.
599 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/117.
600 İsfahânî, *Müfredât*, s. 256; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 3/302.

anlamındadır (10, 88). Bu kökten isim şekli hiç yoktur. Sıfat olarak 50 kadar yerde şedîd, 30 küsur yerde de eşedd vârid olmuştur: kâfirlerin tehdid olundukları azabın, ikabın, Allah'ın yakalamasının (11, 102), kuvvetin, sevginin (100, 8) vasfı olabilir. Eşedd ise, hemen her yerde mukayese ifade eder.

Dikkati çeken husus şudur: Allah hakkında, hiçbir zaman, mutlak ve mücerret olarak şedîd vasfı gelmez. Şedîd muzaf olarak gefir ve aslında muzaf olduğu mefhumun vasfıdır. Allah: şedîdu'l-'azâb'dir, yani azabı şiddetli olan (yalnız 2, 165). Keza şedîdu'l-mihâl'dir (13, 13). Yakalaması şedîd (Hz. Alî'den), veya Kuvveti şedîd (Mücâhid'den) [601] demektir. Yahut şedîdu'l-'ikab'dır. Bu vasıf, ilkin 60. sırada olan Gafir sûresinden başlayarak 13 âyette Allah'ı tavsîf eder. Üç mekkî (40, 3, 22; 13, 6), 10 medenî âyette bulunur (2, 196.211; 3, 11; 5, 2. 98; 8, 13.25.48.52; 59, 47). Bu vasıf bazı âyetlerde, tergîb-terhîb gayesiyle, Allah'ın rahmet ve mağfireti ile dengelenir (5, 98; 40, 3; 13, 6). Şedîdu'l-'ıkâb vasfı şu muhtevalarda vârid olur: Allah'a ve Resûlüne karşı gelmek (8, 13; 59, 4; 40, 21); Firavun (3, 11; 8, 52); ilâhî emirlere dikkat etmenin lüzumu (2, 196; 5, 20; 8, 48); insanların zulümleri (13, 6). Yalnız şu âyette gelen Zû 'ikabin elim "elem veriei azab sahibi" vasfı da buraya ilhak olunabilir:إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ "Doğrusu Rabbin hem mağfiret, hem de elem verici azab sahibidir." (41, 43).

66. Zî't-tavl

Geniş ihsan ve ginâ sahibi, demektir. İbn Abbâs, Mücâhid, Katâde gibi, en eski müfesirler, böyle açıklamışlardır.[602] "Lütuf ve fazl sahibi" [603] tarifi de buna yakındır. Bu vasıf Allah'ın lütuflarının çok olduğunu, kullarına yapmak istediği hayırlardan dolayı herhangi bir hususta daralmadığını ifâde eder. Halbuki, kullarından olan tavl sahibi, birçok durumda, bir şeyler bağışlamak istediği halde, onları bulamaz.[604]

[601] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/367.
[602] Beyhakî, *Esmâ*, s. 43; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/117.
[603] Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 2/194.
[604] Beyhakî, *Esmâ*, s, 43'de el-Halîmî'den.

Bu vasıf yalnız, 60. sırada olan Gafir sûresinin bir âyetinde vârid olmuştur (40, 3).

67. Refîu'd-derecât

Kısaca, "mertebesi yüce olan" demektir. Allah hakkında: "Azamet bakımından, Kendisinin üstünde hiç kimse bulunmayan, yüceliğine hiç kimsenin iştirâk etmediği, mutlak Yüce" diye tanımlanır.[605]

Ref' kökü, çeşitli yerlerde görünür. Yükseltme mânâsına olarak fiil şekli, hem hissî, hem manevî yükseklik için kullanılmıştır. Gökleri direksiz yükseltmek (13, 2), yahut Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in (aleyhimesselâm) Kâbenin duvarlarını yükseltmeleri (2, 127) hissî yüksekliktir. Allah'ın, peygamberleri (2, 253), yahut insanları (6, 165; 43, 32) birbirlerine üstün kılması ise, manevî yüksekliğe örnek teşkil eder. Keza 6, 83; 12, 76; 58, 11 vb. âyetlerde de manevî yücelik söz konusudur. Netice olarak, bu madde, daha çok manevî yükseklik anlatan bir tarzda zikrolunmaktadır.

Refî'u'd-derecât, yalnız bir mekkî âyette Allah'ı vasfeder; رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاَقِ "Arş'ın sahibi. Mertebesi yüce olan kavuşma gününü ihtar etmek için kullarından dilediğine, vahyi indirir." (40, 15). Bu âyet, 60. sıradaki Gafir sûresinde yer alır.

68. Muhyî'l-mevtâ (krş. 35. el-Hayy)

"Ölüleri dirilten" demektir; 2 mekkî âyette Allah, Kendisini böylece vasfetmektedir. فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "Allah'ın rahmetinin belirtilerine bir bak; yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor? İşte ölüleri diriltecek olan da O'dur, ve O her şeye Kâdirdir." (30, 50). Bir defa da 41, 39 âyetinde geçer. Bu vasfın, fiil şekillerinin çok fazla görünmüş olduğunu el-Hayy ismini ele alırken söylemiştik. Allah'ın "Muhyî" vasfının olmadığını söyleyen Gaudefroy-Demombynes yanılmaktadır, incelemesi eksik kalmıştır.[606]

---

[605] Beyhakî, *Esmâ*, s. 16'de el-Halîmî'den.
[606] *Mahomet*, 246.

69. Munzir(în)

Yalnız bir âyette, azamet cem'i ile Allah'ı tavsif eder. "İnsanlara, dinen fayda veya zarar verecek hususları önceden ve zaman zaman bildiren."[607] demektir. Böylece Allah'ın insanlar üzerindeki hücceti tamamlanır. İnsanların, O'na karşı mazeretleri kalmaz. Devamlı surette, veya zaman zaman bildirme kaydı şuradan ileri gelir. Âyette: إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ "Biz, esasen inzar ediciyizdir." şeklinde vârid olmuştur. Kâne, âdet haline gelmek ve tekerrür ifade eder. Burada kâne ile gelmesinden, bu mânâ çıkmaktadır.[608] Bu vasfın geçtiği âyet, 64. sırada olan ed-Duhân sûresidir (44, 3).

Bu madde, Kur'ân'da, nisbeten, fazla kullanılmış sayılır. Esas itibariyle bu kökten olan fiil ve sıfatlar, peygamberlerin niteliğidir. Allah, peygamberlerin vasıtasıyla insanları inzar eder. birkaç âyette, inzar fiili Allah'a izafe edilir: إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا "Biz sizi yakın bir azabla inzar ettik." (78, 40). Keza 40, 15'de de, fiil Allah'a izafe edilmektedir. İnzar mânâsına olan isim şekli nezîr (67, 17) ile bunun çoğulu olan nuzür el-Kamer sûresinde altı defa, Allah'a izafe olunur.

70. Mursil(în)

Kelime anlamı olarak, mutlak surette gönderen demektir. İki mekkî âyette, azamet cem'i ile Allah'ı tavsif eder. Birincisi, 64. sırada olan ed-Duhân sûresindedir: Kur'ân'ı indirme muhtevasında... إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ "*Biz esasen (resûl) Göndericiyizdir.*" (44, 5). Muhtevayı ve kâne'den gelen tekerrür unsurunu göz önüne alarak, bu vasfı: "Zaman zaman insanlara resuller gönderen" diye tanımlayabiliriz.[609] 28, 45'de de resul gönderme ifade eder ve kâne ile gelir.

RSL, Kur'ân'da en çok kullanılan maddelerdendir. İrsal fiili 100'den fazla yerde Allah'a izafe olunur. Ekseriya resul göndermek hakkında irad edilir. Ayrıca rüzgâr, yağmur, fırtına, azab, rahmet, melek vb. göndermek için kullanıldığı da olur.

---

[607] krş. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/232.
[608] krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25/115.
[609] Krş. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/232; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25/114-115.

71. Mûsi(ûn)

Mûsi', takat mânâsına gelen vus' masdarından gelir. Azamet cem'i ile Allah'ı tavsif eder. Kadir; rızkı, mülkü ve nimeti genişleten gibi anlamları vardır.[610] وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ "Göğü kuvvetimizle Biz kurduk; Biz geniş kudret sahibiyiz (mûsi'ûn)" (51, 47). Bu âyet 67. sırada olan ez-Zâriyât sûresindedir.

Vus' maddesi Allah'ın rahmetinin, ilminin her şeyi ihata ettiği anlamlarında, Kur'ân'da vârid olmuştur.

72. el-Metîn

Metîn, metâne masdarından sıfattır, Metîn'in dilde ilk mânâsı, sulb, yani sağlam, kuvvetli demektir.[611] Allah'ın sıfatı olarak, İbn Abbâs'ın Şedîd, yani "sağlam, kuvvetli" olarak açıkladığı nakledilir.[612] el-Cübbâ'î'ye göre Metîn aslında sahih demek olduğundan, Cenâb-ı Allah hakkında mecazdır; O'nu kuvvetle tavsif etmekle mübalağa ifade eder.[613] el-Halîmî: "Kuvveti az olup da gevşemeyen" diye tanımlar.[614] Hülasa bu vasıf: Kuvvet, iktidar ve şiddet belirtir. Allah Teâlâ'ya fiillerinde meşakkat, külfet, yorgunluk ulaşmadığını gösterir.[615]

MTN maddesinden, Kur'ân'da sadece bu vasıf zikrolunmaktadır. Metin iki âyette, Allah'ın keyd'ini (tuzak, düzen) niteler. Keyd, Kur'ân'da bilhassa müşâkele babından, kâfirlerin hakkı yok etmek için tuzak kurmalarına karşı, onların düzenlerini bozacağı anlamında Allah'a izafe edilir (bk. 86, 15-16; 8, 18; 12, 52; 52, 42). وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ "Ben onlara mahsusdan mühlet veririm. Benim düzenim sağlamdır." (68, 45; 7, 183). el-Metîn, yalnız bir mekkî âyette Allah'ı tavsif eder. Âyet, 67. sıradaki Zâriyât sûresindedir. Elif-lâmlı olarak gelmiştir: إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ "Muhakkak ki Rezzâk, Kuvvet Sahibi, Metîn olan, Allah'tır." (51, 58).

---

610 Krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/17.
611 Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2200 (MTN md.); Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/340.
612 Beyhakî, *Esmâ*, s. 43.
613 Eş'arî, *Makâlât*, s. 533.
614 Beyhakî, *Esmâ*, s. 43.
615 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/340'da İbnu'l-Esîr'den.

Allah Teâlâ'yı, sağlamlık ve şiddet ifade eden Metîn şeklinde vasfetmek, Dinler tarihinin şu müşahedelerini hatırlatmaktadır. Dinler tarihçisi Eliade şöyle der: İlkel[616] insanın şuurunda, maddenin sertliği, sağlamlığı ve devamlılığı mukaddes'in zuhurunu (hierophanie) gösterir. Taşlar kutsal sayılmışsa bu, her şeyden önce taşın, var olmasındandır. Taş olduğu gibi kalır. Üstelik vurur; insan ona çarpar. Bedeniyle olmasa bile, bakışıyla çarpar. Böylece onun, sağlamlığını ve gücünü müşahede eder. Kaya, insana varlığının nezâketini, geçiciliğini aşan bir şeyler telkin eder. Bir mutlak varlık biçimi, onun mukavemeti, hareketsizliği, büyüklüğü ve tuhaf şekli, beşerde olan şeyler cinsinden değildir. Bunlar; göz kamaştıran, korkutan, cezbeden bir varlığı gösterirler. İnsan onlarda, kendi varlığında bulunmayan, başka bir dünyaya ait bir taraf bulur. İnsanlar hiçbir zaman taşa, taş olarak tapmış değildirler. İnsan onun sakladığı ifade ettiği bir başka şeyden dolayı ona bağlanmıştır. Bir kaya, bir çakıl taşı ya bir şeyi taklid veya temsil ettiği, yahut bir başka yerden geldiği için tazim görmüştür.

Tapınma hedefi olan taşlar, dinî bir fonksiyondan ziyade, sihrî bir fonksiyon gerçekleştirirdi. Taşlar tapılmaktan çok, elde edilmek istenilen sonuçlar için, kullanılmışlardır. Kuzey ve Güney Amerika'da, Yunan'da, Fransa ve bazı Avrupa ülkelerinde, Afrika, Hindistan, Pasifik adaları, Mezopotamya, Madagaskar ve İsrail oğullarında taş ve taş anıtlarla ilgili bir kült görülür.[617] Eski ve Yeni Ahid'în Kaya vasfını Tanrıya izafe ettiğini, hatta bazen bunun, özel isim durumunda O'nu tavsif ettiğini biliyoruz.[618] Câhiliye Araplarının kutsallaştırdıkları şeyler arasında taşlar, kayalar da vardır. Belki de Kur'ân, Allah'ı Metîn olarak vasfetmekle, beşeriyette yaygın olan bu temayülü, –kaya vb. müşahhas bir vasıf vermeksizin, fakat kayada aranan sağlamlık, devamlılık, şiddet gibi özellikleri hâiz olduğunu belirtmek suretiyle– kanalize etmek istemiştir.

---

[616] Yazar ilkel kelimesini, vahşî tabiri gibi bir hakaret anlamında kullanmaz. Ona göre bu sıfat, varlık karşısındaki özel bir tavrı belirtir.

[617] Eliade, *Traité* , s. 188-207 (Kutsal Taşlar bölümü).

[618] Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 1034-1035. Bk. *Kitab-ı Mukaddes*, *Tekvin*, 49, 24; *Mezmur*, 18, 3; 42, 10 vb.

73. er-Ra'ûf

Re'fet, rahmetin en ileri derecesidir.[619] Ra'ûf bu kökten mübalağa bildiren bir sıfat olduğundan "merhametin ileri ve hususî bir şekliyle merhamet sahibi olan, müşfik" anlamına gelir.[620] Ra'ûf, Rahîm'den daha hastır. Taberî'ye göre: Rahmet mânâlarının en üstünü olan re'fet, dünyada bütün yaratıklar hakkında umumî, âhirette ise, bir kısmına şamildir,[621] el-Halîmî, bu vasıfta, "Özellikle teklif konusunda, Kullarına müsamahalı ve yumuşak davranan"[622]-anlamını buluyorsa da bu, delilsiz bir tahsise benziyor.

Bu madde Kur'ân'da fiil olarak hiç zikrolunmaz. İsim şekli olan re'fe (re'fet), sadece iki medenî âyette görünür (24, 2; 52.27). Ra'ûf vasfı, ilkin 70. sırada olan en-Nahl sûresinden itibaren vârid olur (16, 7.47). Bu sûredeki iki zikir dışında, bu vasıf, hep medenî âyetlerde gelir (2, 143.207; 3, 30; 9, 117; 22, 65; 24, 20; 57, 9; 59, 10). Esmâ-i hüsnâdan, yalnız Rahim ismine mukarin olur. İki âyette münferid olarak, bir mütemmimle (tümleç) gelir: وَاللّٰهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ "Kullarına karşı Ra'ûf" (2, 207; 3, 30). Husûsînin umûmîye takdimi kabilinden Kur'ân'da –gerek sıfat, gerek isim şekillerinde-, her zaman Ra'ûf ve re'fet, Rahîm ve rahmet'e takdim olunur.

Allah'ın Ra'ûf vasfı, bazen mü'minler hakkında gelir (9, 117; 24, 20), bazen umumî olarak insanları hedef alır (2, 143, 207; 16, 7,47). Allah'ın mü'minlerin tevbelerini kabul etmesi, insanların hayat şartlarını kolaylaştıran hayvanların yaratılması, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarması, mü'minlerin kalblerini birbirlerine karşı kinden arıtması gibi konular muhtelif âyetlerde Ra'ûf vasfı ile münasebete konulmaktadır. Bu vasıf hiçbir yerde elif-lâmlı değildir. "Ra'ûf Rahîm" terkibi, yalnız bir âyette, insanlardan Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) hakkında istisnaî olarak irad olunur. (9, 128).

---

[619] Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/59.

[620] Benzer ifadelerle, bu tarif genel olarak benimsenmiştir. Bk. Beyhakî, *Esmâ*, s. 57'de el-Hattâbî'den; Gazzâlî, *Maksad*, s. 68; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2/143 âyetinin tefsirinde; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, R' F md.; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/7.

[621] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/170-171.

[622] Beyhakî, *Esmâ*, s. 57.

74. el-Berr

Berr, "iyiliği ve hayrı geniş olmak" anlamındaki birr masdarından sıfattır.[623] Allah'ın vasfı olarak: "Kullarına karşı şefkatli, onlara ihsan eden, iyilikleri bütün yaratıklara yaygın olan"[624] diye tanımlanır. Berr, ayrıca, "sözünde sadık" mânâsına gelir. Yemininde doğru olan kişi için berre fî yemînîh deyimi meşhurdur.[625]

Allah, uzunca bir âyette birr'i tanımlarken, Kendisinin insanlardan beklediği bütün faziletlerin hülasasını yapmış, İslâmiyet'i özetlemiş gibidir. (2, 177). İşte bu vasıflar arasında "ahidleştiklerinde ahidlerini yerine getirmek de vardır ki, bu fıkra da, berr'in sâdık anlamını desteklemektedir. Allah, kullarına merhametli olduğu için haklarında kolaylık diler, zorluk dilemez, birçok günâhlarını affeder, yaptıkları bütün kötülüklerle onları cezalandırmaz. İnsanların yaptığı iyiliklere en az on misli mükâfat verdiği halde, cezalandırması durumunda kötülüklerine sadece misli ile mukabele eder. Berr, kul hakkında olursa çok itaatkâr demektir.[626]

BRR maddesi, Kur'ân'da fiil şeklinde pek kullanılmaz. İyilik ve ihsan etmek mânâsındaki iki zikir, bütün örnekleri teşkil eder (2, 224; 60, 8). İsim şekli olan birr, sekiz yerde vârid olur. Fiil ve isim şekilleri, tamamen medenî âyetlerde yer alır. Birr sıfatı insanlar için, mücerret ve pek yüksek bir dinî mertebeyi belirtir ve bu mertebenin ne olup ne olmadığı, geçtiği âyetlerde tanımlanır: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ "Sevdiğiniz şeylerden sarfetmedikçe, birr'e ulaşamazsınız." (3, 92). Şu âyette ise birr'in tam bir tarifi yapılır: لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ "Yüzlerinizi doğudan yana veya batıdan yana döndürmeniz birr değildir. Birr: Allah'a, âhiret gününe, meleklere, Kitaba, peygamberlere inanan; sevdiği halde malını yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve kölelere veren, namazı dosdoğru

---

623 İsfahânî, *Müfredât*, s. 40.

624 Beyhakî, *Esmâ*, s, 7l'de el-Hattâbî'den. Yakın tarifler için bk. İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/116.

625 Beyhakî, *Esmâ*, s. 72'de el-Halîmî'den.

626 İsfahânî, *Müfredât*, s. 40; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/212.

kılan, zekâtı veren ve ahidleştiklerinde ahidlerine vefa gösterenler; zorda darda, savaş alanında sabredenlerdir. İşte onlar doğru olanlardır ve işte onlar muttaki olanlardır" (2, 177, Ayrıca bk. 2, 44.189; 5, 2; 58, 9).

Sıfat olarak Berr üç defa vârid olup, her üçü de Mekkîdir (52, 28; 19, 14.32). Çoğulu olan ebrâr (82, 13; 83, 18.22; 3, 193 vb.), ve barara (80, 16) hem mekkî, hem medenî devirde geçer. Demek ki mekkî devirde icmalî olarak anılan bu vasıf, Medine devrinde mükemmel bir tarife kavuşturulmuştur. Aynı kökten gelen ve "kara, kıt'a", anlamına gelen berr ismi, Kur'ân'da 12 yerde geçer. Râgıb'ın bildirdiğine göre bu madde aslında, geniş kıt'alar için kullanılırdı. Bu genişlik anlamından dolayı, "hayır ve iyilikte fazlalık" mânâsına istiare olunmuştur.[627]

Berr vasfı yalnız bir mekkî âyette Allah'ı tavsif eder. Bu âyet, 76. sıradaki et-Tûr sûresindedir. Bazı faziletleri bildirilen ve Cennet nimetine erişenler: قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ. فَمَنَّ اللهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ. إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ "Diyecekler ki: (...) Allah bize lütfedip kavurucu azaptan korudu, doğrusu bundan önce biz O'na yalvarıyorduk. Şüphesiz O'dur Berr, Rahîm." (52, 28). Bu vasıf burada elif-lâmlıdır. İki yerde de peygamberler hakkında elif-lâmsızdır: 19, 14'de Hz. Yahya, 19, 32'de ise Hz. İsâ'yı tavsif eder.

75. Zî'l-meâric

"Ma'recler Sahibi" demektir. Ma'rec; merdiven, daha doğrusu aşağıdan yukarıya çıkmayı sağlayan her vasıtaya denir. 'Urûc ve ma'rec, masdar olarak: yükselmek, yukarı çıkmak anlamına gelir.[628] Allah'ın vasfı olarak Zî'l-me'âric oldukça değişik şekillerde anlaşılmıştır. İbn Abbâs'a, farklı birkaç izah nisbet olunur; "Yücelik ve büyük nimetler sahibi", veya "dereceler Sahibi"[629] (bu ikinci izahtan: "çeşitli mahlûklarına ait olan derecelerin Sahibi" mânâsı anlaşılır;[630] ve yahut "göğün yükseklikleri" [631] söz konusu

[627] İsfahânî, *Müfredât*, s. 40.
[628] el-Halîl, *el-Ayn*, 1/258 ('ARC md.).
[629] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 29/70; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/247-248.
[630] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 10/353.
[631] er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 30/122'de bu izahı İbn Abbâs'a nisbet eder.

olmalıdır ve "yüksek göklerin Sahibi olan Allah" anlamı çıkar. Bu son tefsir Mücâhid'den de nakledilir.[632] Katâde'ye göre "büyük lütuf ve nimetler Sahibi" demektir;[633] zira O'nun nimetleri, insanlara, muhtelif mertebelerde olarak gelir.[634] "Ruhların ve işlerin, Kendisine yükseltildiği Zat",[635] "çeşitli ervâh-ı melekiyyenin mertebelerinin Sahibi"[636] tarifleri de vardır.

Bu vasıf yalnız bir mekkî âyette yer alır (79. sıradaki el-Me'âric sûresinde). سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ *لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ* مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ* تَعْرُجُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ. "Birisi, gelecek olan azabı sordu, ki kâfirler için onu engelleyen yoktur, Zî'l-me'âric olan Allah'tan. Melekler ve Rûh (veya ruhlar) O'na (iley-hi) mikdarı ellibin gün olan bir günde yükselirler." (70, 1-4). Kırık meâl vermeyi kasden tercih ettik). Bazılarının yaptığı gibi, son âyette geçen ileyhi'deki zamiri: "Bu derecelere" veya "bu derecelerden her birine" diye anlamaya, lisan müsait değildir.[637] Taberî'nin dediği gibi ileyhi'deki zamir, Allah Teâlâ'ya aittir.[638] Keza, bu zamir hakkında: "O'nun arşına" yahut "Emirlerinin indiği yere" şeklinde yapılan te'viller de, tekellüften ibarettir.[639] Zî'l-me'âricteki zî izafeti, cüz'iyet ve külliyeti gerektirmez. Nitekim zü'l-mâl, mal sahibinin, malına hululü mânâsını ifade etmez. Bu me'âricde, yükselen ve inen Allah Teâlâ'nın Kendisi değil, O'nun emri ve emrinin hâmilleri olan elçileri olduğu 4. âyetten bellidir.[640]

ARC maddesi, Kur'ân'da oldukça az görünür. Sadece muzari fiil olarak beş yerde fiil şekli vardır ve hepsinde "yükselmek" anlamındadır, İki âyette de me'âric kelimesi zikrolunur. Birinde açıkça "merdiven" anlamındadır. "Üzerinde yükselecekleri merdivenler (...)" (43, 33), Öbürü ise, üzerinde durduğumuz ilâhî vasıfta gelmiştir. Burada "Kendisine yükselmeyi" haber vererek, Allah, zatına bir yücelik izafe etmiştir. Nitekim el-'Alî, Refî'u'd-

---

632 İbn Kesîr, anılan yerde.
633 Taberî, *Câmiu'l-Beyân* ve İbn Kesîr anılan yerler.
634 er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, anılan yer.
635 Beyhakî, *Esmâ*, s. 93'de el-Halîmî'den.
636 er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, anılan yerde. Çeşitli fikirleri aktardıktan sonra, kendisi de bunu kabul ediyor.
637 Krş. Yazır, *Hak Dini*, 7/5353-5354.
638 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 29/70.
639 Krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/56-57.
640 Yazır, *Hak Dini*, anılan yer.

derecât gibi İlâhî vasıflarda da bunu görmüştük. Bu yücelik, keyfiyetini belirleyemeyeceğimiz bir yüceliktir. Bunu, hissedilebilen bir yükseklik olarak düşünmek doğru olmadığı gibi, nefyetmek de doğru değildir. يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ "Gökten yere işleri Allah tedbir eder, sonra işler –sizin hesabınıza göre bin yıl kadar tutan– bir gün içinde O'na yükselecektir (ya'rucu)." (32, 5) âyetinin ve ulûhiyyeti semaya nisbet eden âyetlerinin (67, 16, 17); işlerin ve sözlerin vb. Kendisine yükselmesi hakkında ref, su'ûd gibi lafızların iradının (35, 10; 4, 158; 3, 55; 40, 15) gösterdiği gibi, Allah Zâtına bir 'uluvv izafe eder. Bu, mekân nisbet etmeyi değil, ilâhî tenezzühü (transcendance) belirtir.[641]

B– MEDENÎ SÛRELERE HAS VASIFLAR

76. et-Tevvâb

Tevbenin asıl anlamı rücû' etmektir. Bundan ism-i fail olan tâ'ib, "rücû' eden"; tevvâb ise onun mübalağa binasıdır ki, "tevbe işini nicelik ve nitelik bakımından çok yapan" demek olur. Allah'ın sıfatı olarak et-Tevvâb: "İtaatına yönelerek, Kendisine dönen için, o insanın istediği bağışlamaya rücû' eden,[642] yahut, "Kullarının, hoşlanmadıkları şeylerden sevdikleri şeylere rücû' eden" (bk. 4, 64)[643] diye tanımlanır. Tevbe, kul hakkında mâsiyetten dönmeyi, Cenâb-ı Allah hakkında ise cezalandırmaktan dönmeyi ifade eder. (bk. 2, 37)[644] Kul Rabbine döner, Allah da onun dönmesini kabul eder.[645] el-Hattâbî'ye göre et-Tevvâb: Kulların tevbelerinin her yenilenmesinde, onların tevbelerini kabul edendir. Tevbe fiili hem lâzım, hem de alâ edatı ile müteaddî olarak kullanılır. İşte kul ve Allah hakkında müşterek olan tevbe lafzı, bu farkla birbirinden ayrılır. Allah hakkında her

[641] Bu konuda çalışmamızın el-Alî, ilâhi vasfına "bk. Eski Ahid'de de, Hz. Yakub'un (aleyhisselâm) başı göklere eren merdiven gördüğünden bahsedilir: "... Ve işte onda Allah'ın, melekleri çıkmakta ve inmekte idiler, Ve işte Rabb onun üzerinde durup dedi (...)" (*Tekvin*, 28, 12-13). Krş. Hamidullah, *Le Saint Coran*, s. 66.

[642] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2, 54 hk.

[643] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/517.

[644] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/122.; Krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/547-48.

[645] İsfahânî, *Müfredât*, s. 76.

zaman, bu ikinci şekilde kullanılır. Tâbe'llâhu 'âle'l- abdi denir ki anlamı "Allah kulunu tevbeye muvaffak kıldı, kul da tevbe etti"dir. Nitekim " ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا - Allah tevbe etsinler diye onları tevbeye muvaffak eyledi." (9, 118) buyurulmuştur.[646] el-Hattâbî'nin dikkat çektiği bu âyet, bu anlam ve kullanılış ayırımını, bir arada olarak göstermesi bakımından önemlidir. Taberî de 2, 160 tefsirinde, müteaddî manâsıyla bu vasfı, "Kulların, Kendisinden uzaklaşan kalblerini Kendisine döndüren" diye tanımlar.[647]

TVB, nisbeten çok kullanılan maddelerdendir (çeşitli şekilleriyle 90 kadar). İşaret edildiği gibi tevbe filinin faili Allah olduğu yerde, fiil alâ edatıyla gelir. İnsanlar için olursa ilâ edatiyle veya edatsız olarak gelir ve "Allah'a tevbe etmek" mânâsını taşır. Fiil şekilleri mekkî âyetlerde bulunursa da, medenî âyetlerde bariz bir fazlalık vardır. Birçok âyette gerek inanış, gerek davranış bakımından çeşitli kötülüklerden dönenlerin, Allah tarafından tevbelerinin kabul olunacağı bildirilir. Hatta Allah, إِلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا "Tevbe eden, inanan ve iyi işler işleyenlerin kötülüklerine bedel iyilikler verir." (25, 70). Tevbe yürekten ve sağlam olmalıdır (66, 8).[648] Tevbeyi emir ve teşvik eden âyetler çoktur. Tevbe edenler, Allah tarafından övülürler (66, 5; 9, 112). Üstelik, Allah çok tevbe edenleri sever (2, 222). Allah kullarını terketmediği için sırf tevbe etsinler diye, onları birtakım imtihanlara, sıkıntılara tâbi tutar (9, 126). Bütün bunlar, insanların kendi faydalarına olarak, doğru yolu ve doğru davranışları benimsemelerine O'nun itinasını gösterir. Kur'ân'da bu özelliğin olmadığını söyleyenler –kasıtlı değillerse-, çok yüzeyde kalanlardır. Allah tevbe edilmesini isteyip, tevbe edeni sevdiği gibi kulunun tevbe etmesiyle, "Uçsuz bucaksız çölde kaybetmiş olduğu devesini bulan kimsenin duyduğu sevinçten, daha fazla bir ferah bulur."[649] Kullar tevbe etmeksizin, Allah onları bağışlayamaz mıydı? Tevbe için bu ısrar ve teşvik neden ileri geliyor? diye düşünülebilir. Allah, dilerse bütün günâhları affeder (39, 53). O'nun meşîeti için bir sınır olamaz. Fakat, normal olarak, önce afv sonra ihsan etmesi için

---

646 Krş. Beyhakî, *Esmâ*, s. 78.
647 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/259.
648 İsfahânî, *Müfredât*, s. 494.
649 Buhârî, *Daavât*, 3; Müslim, *Tevbe*, 1-8; Tirmizî, *Kıyâme*, 49; İbn Mâce, *Zühd*, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/383.

tevbeyi şart koşmuştur. Zira mühim olan, insanın dünya hayatında iken, kötülüklerinden dönüş yaparak, zararını azaltması, faydasını artırmasıdır ve böylece Allah katındaki değerinin fazlalaşmasıdır.

TVB maddesinden isim olarak: tevbe, tevb ve metâb şekilleri gelmiştir. Bunlar aynı şeye delâlet ederler. Tevvâb vasfı, 11 yerde görünür. Bir âyette de çoğul olarak tevvâbîn (çok tevbe edenler) insanları, tavsif eder (2, 222). Bu ilâhî vasfın kullanılış özellikleri şunlardır:

İlk önce, 87. sıradaki el-Bakara, yani Medine devrinin ilk sûresinde gelir. Vahyin sonuna kadar yer yer tekerrür eder. Ancak tevbe kavramı, fiil şekilleriyle, en eski sûrelerde bile yer alır (Meselâ: 27. sıradaki el-Bürûc sûresinde: 85, 10). Ayrıca bir mekkî âyette Kâbilu't-tevb vasfı gelmiştir.

Ekseriya "et-Tevvâbü'r-Rahîm" şekli vârid olmuştur (2, 37,54,128. 160; 4, 16,64; 49, 12; 9, 104,118). Bu iki vasfın gerekleri arasında, bir derecelenme olduğu görülür. Allah önce suçu afveder, ardından rahmet ve ihsanına mazhar eder. Bu iki ismin birlikte zikrolunmasından anlaşılıyor ki Allah, günâhı bağışlamakla kalmaz, ayrıca ihsanda da bulunur.

a) Bir âyette "Tevvâb Hakîm" şekli bulunur (24, 10). Allah'ın tevbeleri kabul edişinin, hikmetiyle olan münasebetini belirtmiştir.

b) Yalnız bir âyette, tek başına gelmiştir. "O zâten Tevvâb'dır" (110, 3).

et-Tevvâb vasfının irad edildiği yerlerde bazen, insanlar tarafından yapılmış bir itaatsizlik söz konusudur: Hz. Âdem (aleyhisselâm) (2, 37); İsrâil oğullarının buzağıya tapmaları (2, 54); Peygambere (aleyhisselâm) itaattan ayrılanlar (4, 64); zinâkârlar (4, 16); savaştan geri kalanlar (9, 118); gıybet edenler (49, 12). Bazen ise, muayyen bir günah zikredilmeksizin bu ilâhî vasıf getirilir.

77. el-Bâri'

Bu vasfa genel olarak, "Halık" [650] mânâsı verilirse de, aradaki ince farklara da temas edilir. Hâlık; Hikmetinin gereğine göre varlıkları takdir eden, el-Bâri' ise; onları, düzensizlikten beri olarak icad edendir.[651]

---

[650] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/78.

[651] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 4/383; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/64. Krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/56 ve İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/106.

el-Bâri': "Bir misali olmaksızın varlıkları icad edendir."[652] Yahut: "Varlıkları muhtelif şekilleriyle, birbirlerinden temyiz edendir",[653] "inşa edendir",[654] el-Halîmî'ye göre bu isim, iki anlama gelebilir: Birincisi, Kendisince malum olan mahlûkat nev'ilerini icad edendir. مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ "Gerek yerde, gerek nefislerinizde hiçbir musibet vukua gelmez ki, bu Bizim onu (veya: o nefisleri)[655] yaratmamızdan (nabra'a-hâ) önce, mutlaka bir Kitabda olmasın." (57, 22) âyeti, buna işaret eder. Allah, Bedî' vasfıyla yaratıkları yoktan yaratırken, var edeceği şeyleri daha önceden bilmeden ansızın ibda' etmez. Ona göre Bâri' ismi, ibda' fiiline, ne yapacağını önceden bilmek unsurunu katar. İkincisi: "Varlıklara bir kalıp veren" anlamıdır. Su, toprak, ateş ve hava gibi unsurları yoktan var edip, onlardan da muhtelif cisimleri yaratmıştır. بَرَأَ الْقَوَّاسُ الْقَوْسَ (yay ustası, yayı yaptı) derken, "mevcut olan maddelerden, daha önce olmayan bir surette bir şey yapmak" anlamı vardır. Allah hakkında ibdâ' fiilini kabul etmek, ber' fiilini de kabul etmeyi gerektirir.[656] Ber' maddesinde, iki asıl vardır: Biri yaratmak, öbürü uzaklaşmak, kurtulmaktır.[657] el-Beydâvi'ye göre bu maddenin aslı: Bir şeyin, başka bir şeyden arınmasıdır. Bu arınma, ya kurtulmak (hastanın hastalığından, borçlunun borcundan kurtulması, sevilmeyen kimselerden veya şeylerden berî, olmak gibi), yahut: "İnşa etmek, yapmak" suretiyle olur (Allah'ın Âdem'i çamurdan inşa etmesi gibi).[658]

BRE, maddesi inşa etmek ve yaratmak anlamında olarak, Kur'ân'da çok az vârid olmuştur. Dikkati çeken durum şudur ki, bu yaratmak mânâsı, her zaman "canlı mahlûkların" yaratılması söz konusu olduğunda bulunmaktadır. Arnaldez de[659] bunu mülahaza eder, ancak 57, 22 âyetinin güçlük çıkardığını söyler. Halbuki tefsirlere göre bu âyette de yaratma,

---

[652] İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/111; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, BR' md.; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 1/44. Bara fiili, Tevrat'ta da bu mânâyı ifade eder (Bk. Masson, *Le Coran*, 1/106 ve referansları).
[653] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/64; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/87.
[654] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 9/267.
[655] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/186.
[656] Beyhakî, *Esmâ'*, s. 24.
[657] İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayîsi'l-Luga*, BRE md.
[658] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 1/44'de naklediyor. Keza Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 165.
[659] Arnaldez, *Dieu, la création et la révélation en İslam*, s. 359.

orada zikri geçen nefslere de taalluk edebilir.[660] Bu maddenin, canlılarla ilgili kullanılışı için bk. 98, 6,7; 2, 54; 59, 24. Bâri' vasfı, üç yerde görünür. İkisi, İsrail oğulları hakkında Bâri'i-küm Yaratıcınız diye geçer.[661] Bir âyette de elif-lâmlı olarak zikrolunur: هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى "O, öyle Allah'tır ki Hâlık, Bâri', Musavvir'dir. En güzel isimler O'nundur." (59, 24). Bu âyette sıra ile gelen üç vasfın icraatı arasında da bir derecelenme düşünmek mümkündür. Bunlardan önce, ilk sırada, burada zikredilmeyen ibda' vardır. 1– İbda', 2– Takdir ve ilk şekli verme, 3– İnşa ve tesviye, 4– Belirli sureti verme. Öbür yandan, şu pasajda da bu tertibi bulmak mümkündür: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ "Ey insan! Nedir Kerîm Rabbine karşı seni aldatan? O Rabb ki seni yarattı (halaka-ke), ardından düzgünleştirdi (fe sevvâ-ke) ve (azalarını) denkleştirdi (fe 'adele-ke) ve dilediği surette (fî eyyi sûret-in) seni terkîb etti." (82, 6-8). Burada yaratma Hâlık; düzgünleştirme ve denkleştirme Bâri'; suret verme ise Musavvir isimlerinin icraatıdır. Böylece Kur'ân'ın iradından, Bâri' vasfının, daha husûsî ve canlılarla ilgili bir yaratmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Şâkir (bk. 38. eş-Şekûr)

Yalnız iki Medenî âyette geçer (2, 158; 4, 147), her ikisinde de "Şâkir Alîm" terkibi vardır. Daha önce geçen ve aynı anlama delâlet eden Şekûr vasfı Gafûr veya Halîm vasıflarına refakat eder. Dolayısıyla terkib bakımından, değişik bir delâlet söz konusu olur. Allah'ın şükürleri kabul etmesi ve mükâfatlarını vermesi, her şeyi kuşatan ilmiyle münasebete konulmakta, hiçbir iyi işin zayi olmayacağını te'yid etmektedir. Dolayısıyla, mekkî devirdeki Şekûr vasfının kullanılışı ile medenî olan Şâkir ismi arasında bu incelik gözükmektedir. Geçtiği âyetlerde de, insanların hasenatları söz konusudur.

Allah'ın bu vasfı hakkında gerekli bilgiyi, Şekûr ismini incelerken vermiştik.

---

[660] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/186.

[661] Bara, Eski Ahid'de, faili yalnız Tanrı olan bir yaratma şeklini ifade eder. (Masson, *Le Coran*, 1/106 ve referansları). Söz konusu âyet, bu iki istimali Hz. Mûsa'dan naklen bildirmektedir ki, İsrail oğullarını irşad gayesiyle, onların dikkatlerini daha çok çekmek için, –Arapça'da da bulunan bu kelimenin kullanılmasında– bir telmih hatıra gelmektedir.

Zû fadlin Ale'l-'âlemîn (bk. 45. Zü'l-fadl)

Yalnız bir medenî âyette geçer (2, 251). Allah'ın âlemlere, özellikle şuurlu varlıklara lütufkâr olduğunu bildirir.

Zü'l-fadli'l-azîm (bk. 45. Zü'l-fadl)

Bu vasıf Medine devrine münhasırdır; 7 âyette Allah'ı tavsif eder. "Büyük lütuf ve ihsan Sahibi" demektir.

Zü fadl Ale'l-mü'minîn (bk. 45. Zü'l-fadl)

Yalnız bir Medeni âyette gelir. "Mü'minlere karşı Lütufkâr olan" demektir.

78. Câmiu'n-nâs

"Hesap günü için, mahlûkları toplayan"[662] anlamına gelir. el-Halîmî bu vasfı: "Ölülerin mahvolmuş unsurlarını bir araya getiren" diye tanımlar. el-Hattâbî ise, bu tarife bir de şunu ilâve ediyor: "Her türlü fazilet ve şeref nevilerini toplayan."[663] Cami', sadece kelime anlamıyla alınırsa bunları ve daha başka mânâları da ifade edebilir. Ancak, bu vasfın Kur'ân'da kullanılışı, yalnız ilk tarife uymaktadır.

CEM', Kur'ân'da çok zikrolunan maddelerden sayılır. Cem', Allah'a izafe edildiğinde, ekseriya, gelmiş geçmiş bütün insanlar hakkında hüküm vermesi için, âhirette onları bir araya toplamasını ifâde eder (4, 87; 34, 36; 18, 99; 77, 38 vb). Ay ve güneşi toplaması (75, 9), şehâdetlerini almak üzere peygamberleri toplaması (5, 109) yine âhiret muhtevası içindedir. Uhrevî muhteva dışında, Allah'a izafe edilmesi nadirdir. İstediği takdirde, insanları hidayet üzere toplayabileceği (6, 35), ve Kur'ân'ı toplaması (hafızada veya Mushaf'ta 75, 17) hakkında zikrolunur.

Bu kökten Cami' sıfatı, sadece üç âyette görünür. Bunların ikisinde, Allah'ı tavsif eder. Elif-lâmlı ve mücerret değil, muzaf olarak gelir. İlkin 89. sıradaki Âl-i İmrân sûresinde geçer. رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَ رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ "Ey Rabbimiz! Geleceğinde hiç şüphe olmayan günde, muhakkak ki insanları toplayacak (câmi'u'n-nâs) olan Sensin." (3, 9). إِنَّ اللّٰهَ

[662] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 5/308.
[663] Bu iki fikir Beyhakî, *Esmâ*, s. 85'de naklediliyor.

جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا "Doğrusu, Allah, münafıkların ve kâfirlerin hepsini cehennemde toplayacak olandır." (4, 140).

79. el-Hasîb (krş. 53. Hâsib)

Bu vasıf, genel olarak "Kâfi gelen"[664] diye açıklanır. Halbuki, bununla beraber başka anlamları da vardır. Kur'ân'daki kullanılışı gözden geçirmekle bunu göreceğiz:

Şâhid, hazır olan: فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللّٰهِ حَسِيبًا "Onlara (büyüdükleri zaman yetimlere) mallarını teslim ettiğiniz vakit, karşılarında şâhid bulundurun. Zâten Allah tam bir Şâhid (Hasîb) olarak yeter." (4, 6). Taberî, burada Şehîd diye tefsir ettiği gibi, bunu es-Süddî'den de nakleder. Keza şu âyette de aynı anlamı belirtir[665]: اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا "Oku kitabını, bu gün aleyhine hasîb olarak kendi nefsin yeter." (17, 14).

Hafîz anlamına gelebilir: وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا "Bir selamla selamlandığınız vakit, siz ondan daha güzeli ile selamı alın, veya onu aynıyla karşılayın. Muhakkak ki Allah Hasîb olarak yeter." (4, 86), Taberî, burada Hafîz, yani "zabt ve tesbit eden" diye tefsir eder. Bunu Mücâhid'den de nakleder ve der ki: "Bana göre burada el-Hasîb'in aslı: Hisâb'dan fail veznidir ki, o da saymak ve tesbit etmek (ihsâ) anlamına gelir.". Burada Kâfî, Muktedir mânâsını veren "bir Basralı"yı tenkid eder.[666] Adını vermediği bu "Basralı"nın, Ebû Ubeyde olduğunu şimdi anlıyoruz.[667]

Muhasebe eden: الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ اللّٰهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللّٰهَ وَكَفَى بِاللّٰهِ حَسِيبًا "Allah'ın gönderdiğini tebliğ edenler, O'ndan korkanlar ve Allah'dan başka hiç kimseden korkmayanlardır. Hasîb olarak Allah yeter." (33, 39). Âlûsî burada Hasîb'i: "kalbin ve azaların fiillerinden, büyüğünü de küçüğünü de muhasebe eden" diye tefsir ediyor.[668] Keza

---

664 Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/135 (4, 86 hk.); İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/381.
665 Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/461.
666 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/591-592.
667 bk. Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/35.
668 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/28; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/463.

4, 86 âyetinde de aynı şekilde tefsir eder.[669] el-Halîmî, muhasebe mânâsını Allah'a lâyık olarak şöyle açıklıyor: "Kullarının, ancak hesap ile bildikleri cüz'leri ve mikdarları, hesaplamaksızın idrâk eden. Zira hesaplayan kimse, cüz'leri yavaş yavaş idrâk eder, yekûnu da hesabını bitirdiği zaman bilir. Allah'ın herhangi bir şey hakkındaki ilmi ise, sonradan olacak bir şeye tevakkuf etmez."[670]

HSB maddesi, Kur'ân'da oldukça kullanılmıştır. Mufâ'ale şekli, âhirette hesaba çekmek, hisâb-ı yesîr ise (84, 8), Hz. Peygamberin (aleyhisselâm) tefsir ettiği gibi, Allah'a arz olunup, amel defterine sâdece bir nazar edilerek, incelemeksizin affetmesidir.[671] Allah, makbul olarak bildirdiği birçok haller için bi gayri hisâb mükâfat vereceğini vaad eder (3, 27; 2, 213; 39, 10 vb.). Bu tabir hakkında 8 değişik tefsir naklediliyor.[672]

Hasîb vasfı, 4 yerde vârid olur. Üçünde Allah'ı tavsif eder. İlkin 90. sıradaki en-Nisâ sûresinde yer alır (4, 6. 86; 33, 39). Bu maddeden mekkî devirde gelen Serî'u'l-Hisâb, Esra'u'l-hâsibin gibi vasıflarda muhasebe manâsı olduğu halde, Hasîb'de, gördüğümüz gibi fazla olarak Kâfî, Şâhid ve Hafîz anlamları da bulunmaktadır.

80. er-Rakîb

Bu isim, "Gözeten",[673] "insanların bütün yaptıklarını zabt ve murakabe eden",[674] "muttali olan, alîm"[675] veya "yaratıklarından bir an bile gâfil olmayan"[676] diye tanımlanır.

RKB maddesi, Kur'ân'da oldukça az görünür. Sülâsîden, riayet etmek (20, 94; 9, 8.10) mânâsında kullanılır. Mezîd şekliyle tarakkub, "kollamak" (28, 18.21); İrtikâb ise "gözlemek, beklemek" (44, 10.59; 11, 93) anlamlarında kullanılır. Bu gibi fiil şekillerinden hiçbiri Allah'a izafe edilmez.

---

[669] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/103.
[670] Beyhakî, *Esmâ*, s. 47.
[671] Buhârî, *Tefsîr*, İnşikâk sûresinin tefsirinde; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/47 vb.
[672] Bunlar için bk. İsfahânî, *Müfredât*, s. 117; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/461-462.
[673] Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/113; Ezherî, *Tehzîb*, 9/128.
[674] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4, 1 hk. 7/523; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/179.
[675] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/523; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4/185'de Seleften İbn Zeyd'den.
[676] Beyhakî, *Esmâ*, s. 77'de el-Halimî'den.

Rakîb vasfı 5 yerde gelir. İkisi mahlûklar hakkındadır: "Kayd ve tesbit eden" anlamında Melek (50, 18) ile "gözleyen, bekleyen" mânâsında insanı niteler (11, 93). Allah'ın vasfı olarak, ilkin 92. sıradaki en-Nisâ' sûresinde rastlanır: "إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا -(...) Şüphesiz Allah, sizin üzerinizde Rakîbdir." (4, 1). فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ "(...) Vakta ki Sen beni öldürdün, onların üzerinde Sen Rakîb oldun." (5, 117.) Bu âyette elif-lâmlıdır). Üçüncü olarak, O'nun, her şey üzerindeki şümullü murakabesini bildirir. وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا "Allah her şey üzerinde Rakîb'dir." (33, 52). Bu vasıf, medenî olmakla beraber, yakın mânâlara gelen Hafîz, Şehîd gibi vasıflar, Mekkî devirden itibaren bulunmaktadır.

81. el-Afuvv

Afuvv, afv masdarından mübalağa ve tekerrür ifâde eden bir sıfattır. Afv, "suçtan dolayı cezalandırmamak";[677] "suçtan vazgeçmek, onu izale etmek"tir.[678] Bu kelime "silmek" anlamına da gelir: "Üzerinde hiçbir iz olmayan yer"e de afv denir ki,[679] daha önceki anlamlarla ilgisi meydandadır. Afuvv, "çok afveden" demektir.[680]

AFV maddesi değişik müştakları ve çekimleriyle toplam olarak 35 yerde görünür. Bunlardan sâdece 5'i, mekkîdir. Bu kök fiil, isim ve sıfat şekilleriyle kullanılır. Ekseriya Cenâb-ı Allah'a izafe olunursa da, insanlara verildiği yerler de vardır (2, 237; 24, 22 gibi). Yapılan haksızlığa, o miktarda karşılık vermek meşru ise de, bundan vazgeçerek affedene Allah, büyük mükâfat vaadeder (42, 40). Affedici olmak, takva makamına en yakın olmak sayılır (2, 237). İnsan, başkasını affetmekle Allah'ın da kendisine afivle muamele etmesine lâyık olur (24, 22). Allah, affedenleri sever ve öğer (3, 134).

Allah'ın bağışlaması, suçları affetmekte olduğu gibi, dinî mükellefiyetleri hafifletmek ve kolaylaştırmakta da ortaya çıkar (2, 187; 5, 101; 4, 43).

---

[677] Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2433.

[678] İsfahânî, *Müfredât* s. 339; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 4/80; krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4, 99 hk. 9/102; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 15/72.

[679] Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2431; krş. Beyhakî, *Esmâ*, s. 55'de el-Hattâbî'nin fikri.

[680] Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2433.

Afuvv vasfı ilkin 92. sıradaki en-Nisâ' sûresinde zikrolunur, 5 âyette geçer ve münhasıran Allah'ı tavsif eder. Dördünde "Afuvv Gafûr" şeklindedir. Bu iki vasıf, birbirini te'yid etmektedir (4, 43. 99; 22, 60; 58, 2). Bir âyette ise "Afuvv Kadîr" terkibi vardır (4, 149). Burada afv, kudret kavramıyla dengelenmektedir. Allah, adaletiyle cezalandırmaya Kâdir olduğu halde, lütuf eseri olarak bağışladığını ifade eder. Bağışlama, ancak Kâdir olandan sâdır olursa, değer kazanır. Muhteva itibariyle Afuvv vasfı, şuralarda geçer: İnsanları affa teşvik (22, 60; 4, 149); carî olan çirkin bir âdetin kaldırılması, önceki uygulama hakkında Allah'ın bağışlayıcı olduğuna işaret (58. 2); Allah'ın kesin bir emrini yerine getirme imkânı bulamayanlar (4, 99); ve O'nun, dinî emirlerini kolaylaştırması (4, 43).

Bu inceleme ile bağışlama kavramının, Kur'ân'da işgal ettiği genişliği görmüş bulunuyoruz. Bu özellik, Allah hakkında olduğu gibi, insanlar hakkında da değer verilen bir vasıftır. Afv kavramı, büyük bir ekseriyetle Medine devrindeki vahiylere aittir. Bazı müsteşrikler, yanılarak veya kötü zanna kapılarak şunu ileri sürerler: Mekkî âyetlerde müsamaha ve merhamet, Medenî âyetlerde ise şiddet, dünyevî hâkimiyet gibi kavramlar hâkimdir. Gördüğümüz durum, bunun ne kadar yanlış ve bâtıl bir iddia olduğunun delillerinden biridir. Onlar, Kur'ân'ın tebliğ edicisi olan Hz. Muhammed'i (sallallahu aleyhi ve sellem) bir siyasî lider olarak görmek istediklerinden, dünyevî başarının sıradan dünya adamları gibi, onu da maddîleştirmesi gerektiği zannı ile bu iftiradan çekinmiyorlar. Sırf afv mefhumunun, medenî devre damgasını vurması bile gösterir ki: Kur'ân'ın ve onun tebliğ edicisinin esas gayesi, ruhî ve uhrevî değerler olmuştur.

82. el-Mukît

Mukît ismi, yalnız bir âyette Allah'ı tavsif eder. Bu kökten başka kelime de pek vârid olmamıştır. Her halde bu sebeplerden olmalı ki, Mukît vasfı hakkında çok değişik açıklamalara şahid oluyoruz. Hafîz ve Şehîd (İbn Abbâs, Mücâhid); Kadîr (İbn Zeyd, es-Süddî); her şeyin tedbir ve idaresini deruhde eden (Abdullah b. Kesîr) tefsirleri Taberî tarafından rivayet edilmektedir.[681] Kendisi ise, bazı şiirler ve hadîslerle istişhâd ederek

[681] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/583-585.

Kadîr anlamını tercih eder. Ebû Ubeyde'ye göre: "Gözeten, ihata eden "Hafız, Muhît" demektir.[682] el-Halîmî: "Nimet ve yardımıyla imdad eden "Mumidd" diyor. Ona göre bu vasfın aslı, bünyeye meded veren kût'dan gelmelidir. Allah, canlıların bedenlerini, vakit vakit çözülen ve gidenlerin yerini yeni unsurların almasıyla yenilenen bir nizama tâbi olarak yaratmıştır. İrâde ettiği belirli bir vakte kadar, bedenin varlıkta durmasını, devamlı surette yenilemekle, Allah canlılara Mukît vasfıyla imdad etmektedir.[683]

KVT kökünden, Kur'ân'da sâdece akvât kelimesi zikrolunur: وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ "Allah, arz üzerinde sabit dağlar yarattı, orayı bereketli kıldı ve onun akvâtını dört günde takdir etti." (41, 10). Mücâhid ve 'İkrime, âyetteki akvât'ı şöyle izah etmişlerdir: "Yerin, herbir bölgesinin yetiştireceği, oraya has ürünler."[684] Ayrıca "nebatlar, rızıklar, mikdarlar, kemmiyetler, yağmur, su" gibi değişik tefsirler de, muhtelif zevat tarafından teklif edilmşitir.[685] Mukît vasfı ise şu âyette yer alır: مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا "Her kim, iyi bir şefaatte bulunursa, o iyilikten ona bir nasib vardır. Her kim kötü bir şefaatte bulunursa ona da o kötülükten bir hisse vardır. Allah, her şey üzerinde Mukît'tir." (4, 85). Bu muhteva, daha ziyade Hafîz, Şehîd, Muhît mânâlarını düşündürüyorsa da, akvât kelimesinin telkin ettiği mânâlarla pek ilgisi görünmüyor.

83. el-Evvel

Evvel kelimesi lisanda, "zaman veya rütbe bakımından öne geçen" kimseyi niteler. Allah'ın sıfatı olarak: "Bütün varlıklardan önce Var olan, Kendisine hic bir şeyin sebkat etmediği Zat" diye tanımlanır.[686] Allah her şeyden, zamandan bile öncedir; çünkü zaman da dâhil olmak üzere, her

---

682 Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/135.

683 Beyhakî, *Esmâ*, s. 66. Dördüncü hicrî asır mensubu olan bu zâtın, –Mukît vasfı hakkındaki değerlendirme ne olursa olsun– beden hücrelerinin devamlı yenilenmesini belirten bu îzahı devrin biyoloji anlayışı bakımından dikkati çekiyor.

684 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/155.

685 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 24/100-101.

686 İsfahânî, *Müfredât*, s. 32; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/165.

şeyi var edendir. "Allah Evvel'dir" demek: "O'nun sabıkı yoktur." anlamınadır. Yoksa "ikincisi vardır" demek değildir.

Evvel vasfı zamanî veya mekânî mânâya alınmamalıdır. Evvel, zamanda sıralanan yahut mekânda yer değiştiren olaylar veya hareketler serisinin başlangıcı demek değildir. İlmî tahlilin, varlığı incelemek suretiyle ulaşabileceği veya geçmiş zamanı yeniden te'sis etmekle bulabileceği, en uzakta olup da etkisi, bir vasıtalar zinciri ile intikal eden bir İlk söz konusu değildir. Allah Evvel'dir demekten maksat şudur: Bütün varlıkların ve sebeplerin icraatı O'nu gerektirir, Kendisi ise hiçbir varlığa dayanmaz. Evvel olan Allah, devamlı bir kayyûmiyet ve hallâkiyetle, kâinatı ve onda olan her şeyi varlıkta tutmakta ve değiştirmektedir. Bundan ötürü, O'nun hakkında, İlk sebep, İlk Muharrik gibi düşünceler, metafizik bir tefekkürün sonucu olabilirse de, vahyin talimi olamaz. Allah, zamandan münezzeh olarak Var idi, beraberinde hiçbir şey yoktu, İradesiyle var ettiği şeyleri, yine O dilediği gibi tedbîr ve idare etmekte, dilediği bir zamana kadar varlıklarını idâme ettirmektedir.

Evvel kelimesi Kur'ân'da çok kullanılmakla birlikte, kayıtlı olarak varid olur (Sıfat veya muzaf durumunda). İlk yaratış (el-halk el-evvel), müslümanların ilki (evvelu'l-muslimîn), veya bazen mevsûfun hazfiyle eski insanlar (el-evvelîn) gibi. Fakat mutlak ve elif-lâmlı olarak yalnız bir âyette gelir ve Allah'ı tavsif eder. Bu âyet 94. sıradaki el-Hadîd sûresindedir. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "O'dur Evvel Âhir ve Zâhir Bâtın. Ve O, her şeyi Bilen'dir." (57, 3). Evvel, izafî bir sıfat değil, selbî ve zatî olan bir sıfattır. Kıdem ıstılahiyle bilinen ilâhi sıfat, bu Evvel isminden alınmaktadır.

84. el-Âhir

el-Âhir, "varlıkların geçmesinden sonra bakî olan" demektir.[687] Nitekim Hz. Peygamber (aleyhisselâm), bir zikrinde: "Allah'ım! Sen Evvelsin ki Senden önce bir şey yoktur; Âhirsin ki Senden sonra bir şey olamaz (...)[688] diyerek, bu anlamda tefsir etmiştir.

---

[687] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, aynı yer. Buna yakın bir tarif için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 27/215.

[688] Müslim, *Zikir*, 61; Tirmizî, *Daavât*, 19; İbn Mâce, *Duâ*, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/381.

el-Âhir ismi Kur'ân'da, Allah'tan başkası hakkında her zaman mevsufla kayıtlı olarak gelir. el-Yevm el-âhir, el-âhirîn, el-âhire gibi. Son iki örnek isim durumunda kullanılmış ise de, aslında gâlib sıfatlardandır. en-Nâs el-âhirîn (sonraki insanlar) ve el-hayât el-âhire (sonraki hayat) takdirindedirler. Elif-lâmlı ve mutlak olarak, yalnız bir âyette Allah'ı tavsif eder: هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "O'dur Evvel-u Âhir ve Zâhir-u Bâtın." (57, 3). Bu âyet 94. sıradaki el-Hadîd sûresindedir. Bu sıfat, yalnız bu âyette görünmekle beraber Allah'ın Bakî olduğu, başka ifadelerde de yer almaktadır. "O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun Vechinden başka her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur ve ancak O'na döndürüleceksiniz." (28, 88). "Allah daha Bakîdir" (20, 75). Allah, Âhir olduğu içindir ki, istisnasız olarak bütün insanlar, dünyanın sona ermesinden sonra Kendisine döndürüleceklerdir. O mutlak anlamda Evvel-u Âhirdir. Zira O'nun haricinde ne ilk, ne de son sebeb vardır. Kâmil Varlığı içinde, Kendisine yeten, Müstağni Varlıktır.[689]

Kur'ân'da, ulûhiyyetin zaman üstü bir özelliğe sahip olduğu, terimlerden ziyade, birtakım sade kavramlarla ve müşahhas ifadelerle bildirilir. Eflâtun felsefesinde éternité (Sermediyyet), zamanın zıddı olan mücerret bir kavramdır. Zaman teâkub ile mevsuf olduğu halde éternité ne başlangıç, ne son, ne hareket bilmez. Vahiy, metafizik tefekkürden başka bir özellik taşıdığından, genellikle metafizikte rastlanan tecrid terimlerini ihtiva etmez. Ancak ulûhiyyetin mahlûk plânını aştığı daha canlı, daha geniş kitlelerce anlaşılır, dolayısıyla daha etkin ifadelerle gösterilir. Meselâ Kur'ân, وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ "Rabbinin katında bir gün, saydıklarınızdan bin yıl gibidir." (22, 47) der. وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ "Doğrusu dirilten ve öldüren Biziz; her şeyin Vârisi de Biz'iz." (15, 23 Krş. 21, 89; 28, 58; 19, 40; 3, 180). وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ "Bu dünya hayatı sadece bir oyun ve oyalanmadır. Âhiret yurdu ise hayatın ta kendisidir. (..)" (29, 64). Dâru'l-mukame "devamlı kalınacak yurt" (35, 35), Dâru'l-huld "ebediyet yurdu" (41, 28), ahkabâ "devirler boyunca" (78, 23), mülk lâ yeblâ "eskimez, son bulmaz mülk" (20, 120) gibi birçok nitelikler, bu cümledendir.

el-Âhir vasfi, Allah'ın zatî sıfatlarından olan beka' sıfatının esasıdır. Öbür

---

[689] Masson, *Le Coran*, 2/42.

zıd vasıflar gibi, bu da ancak mukabiliyle birlikte anılmalıdır. Nitekim Kur'ân da, "Evvel-u Âhirdir" diye iki zıd vasfı, bir arada zikretmektedir.

85. ez-Zâhir

Zuhur kelimesi dilde: açık ve aşikâr olmak, yüksek olmak, gâlib olmak, bir şeye nail ve muttali olmak anlamlarına gelir.[690] Zahir, zuhur vasfına sahip olan kimsedir. Taberî'nin tanımlamasıyla, Allah'ın sıfatı olarak ez-Zâhir: "Dûnundaki her şeye gâlib, her şeyin üstünde olan Yüce" demektir.[691] Nitekim Hz. Peygamber (aleyhisselâm) da bir zikrinde: "(...) Zâhir Sensin ki Senden üstün bir şey yoktur, Bâtın Sensin ki Senden daha içerde, daha gizli bir şey olamaz."[692] demiş, böylece bir anlamda tefsir etmiştir. Bazı bilginler, zuhur lafzının dildeki mânâlarından birini tercih ederek, ona göre tanımlamaktadırlar. Zâhir: "İşleriyle aşikâr olandır."[693] "Açık hüccetleriyle, Rububiyyetinin gerçekliğine ve birliğinin doğruluğuna dair delillerle aşikâr Kudretiyle her şeyin üstünde olan",[694] "mahlûkları bakımından, aşikâr olan şeylere muttali olan", [695] "delilleriyle aşikâr olan"[696] diye çeşitli tarifler yapılmıştır.

Kur'ân'da ZHR maddesi, sülasîden: aşikâr olmak (6, 151; 24, 31); yükselmek (43, 33; 18, 97), anlamlarında vârid olur. İf'âl şekli olan izhâr ise, üstün kılmak (9, 133) veya açığa çıkarmak (68, 3) anlamına gelir. Zâhir kelimesi ise aşikâr (6, 120) veya üstün, gâlib (40, 29; 61, 14) mânâsında vârid olur. Elif-lâmlı ve mutlak olarak yalnız bir âyette gelir ve münhasıran Cenâb-ı Allah'ı tavsif eder (57, 3).

86. el-Bâtın

Butûn masdarından gelen bâtın, "gizil olan veya içerde olan" demektir. Allah Teâlâ'nın sıfatı olarak "Yaratıkların görüşlerinden ve ilimlerinden

---

690 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 3/372-373 (ZHR md.).
691 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 27/215.
692 Bu fıkra, el-Âhir isminde naklettiğimiz zikrin devamıdır. Kaynaklar için orada bk. n. 47.
693 Beyhakî, *Esmâ*, s. 13'de el-Halîmî'den.
694 *Aynı yer*de, el-Hattâbî'den.
695 Ezherî, *Tehzîb*, 13/374.
696 İsfahânî, *Müfredât*, s. 52; Firûzâbâdî, *Basâ'ir*, 2/254-255; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/61. Zemahşerî, 'Yüce', 'Galib' anlamlarını reddeder.

saklanan, hiçbir gözün idrâk edemeyeceği, hiçbir vehmin kuşatamayacağı Zat"[697] yahut "Her şeyin içine nüfuz eden, her şeye her şeyden daha yakın olan"[698] diye tanımlanır. Bu tarif Taberî'ye aittir ve şu tarifte olduğu gibi, Allah'ın İlmiyle her şeye en yakın olduğunu kasdetmiş olmalıdır. "Bâtın: gizli olan gayblara muttali olandır."[699] el-Hattâbî diyor ki: Zuhur ve butunun mânâsı, mütefekkirlerin basiretlerine tecellî etmesi ve fakat bakanların gözlerinden saklanması olabilir.[700] "Vücuduyla Zâhir, künhüyle Bâtın" diye açıklayanlar da vardır.[701] Zemahşerî, Bâtın vasfını "hasselerle idrak olunamayan" diye tanımlayarak, âhirette Allah'ın görülemeyeceğini ileri sürer.[702] Allah Zâhir ve Bâtın vasıflarıyla, her zaman muttasıftır. Bâtın, künhüne vakıf olunamayacağını ifade eder. Rü'yeti kabul edenler, zaten görmekten, künhüne vakıf olmayı kasdetmezler.[703]

Kur'ân'da batana fiili "gizli olmak, görünmemek (6, 151; 7, 33), bâtın ise "görünmeyen, gizli" (6, 120; 57, 13) anlamında vârid olur. Elif-lâmlı ve mutlak olarak, yalnız bir âyette Allah'ı tavsif eder (57, 3).

Gördüğümüz son dört vasıf, şu âyette bir arada gelmektedir:

هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ O'dur Evvel û Âhir ve zâhir û Bâtın, Ve O, her şeyi Bilendir." (57, 3).

Zâhir ve Bâtın vasıflarının, Kur'ân'da tezahür eden ulûhiyyet konusundaki büyük önemini, giriş bölümünde arzetmiştik.[704]

87. el-Kuddûs

Mübalağa binalarından fu"ûl vezninden bir sıfat olan Kuddûs: "Tâhir,

---

697 İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 1/136.
698 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 27/215.
699 Ezherî, *Tehzîb*, 13/374; Beyhakî, *Esmâ*, s. 35'de el-Hattâbî'nin ikinci derecedeki fikri olarak. Ancak bu tarife, lisan yönünden itiraz edilir. Âlûsî (*Rûhu'l-Me'ânî*, 27/158) ve Zemahşerî, (*Keşşâf*, 4/61) bunlar arasındadır.
700 Beyhakî, *Esmâ*, s. 35.
701 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/166.
702 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/61.
703 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/166-167.
704 Bu çalışmamızda bk. s. 28, 36-37.

pâk",[705] "Mübarek, Kutlu",[706] "Her türlü kusurun ötesinde, son derece münezzeh olan"[707] diye tarif edilir.

Kur'ân'da KDS madesi az zikrolunmuş sayılabilir (toplam olarak on defa). Meleklerin Allah'ı tazim etmeleri için, bir âyette takdîs fiili kullanılır (2, 30). Bu fiilden ism-i mef'ûl şekli mukaddes, Hz. Mûsa'ya (aleyhisselâm) ilâhî vahyin vaki olduğu vadinin (20, 12; 79, 16), veya Hz. Mûsa'nın İsrail oğulları'nı girmeye teşvik ettiği beldenin[708] sıfatıdır (5, 21). İsim şeklinin tek örneği olan kudüs ise 4 âyette ve her zaman rûhu'l-kudüs terkibinde yer alır. Rûhu'l-kudüs, vahiy Meleği, Hz. Cibril'in vasfı olarak açıklanır; "zira O, insanları arıtan şeyleri getiren ruhtur."[709] Allah, bu melekle Hz. İsâ'yı te'yid ettiği gibi (2, 87.253; 5, 110) Kur'ân vahyini de gönderir (16, 102).

Bu madde Kur'ân'da az vârid olmakla beraber, ulûhiyyetin en önemli vasıflarından birini gösterir. Buna yakın anlam belirten kökler, tabiatıyla vardır: Azamet, izzet, kibriyâ' gibi. Takdis ile tenzih, bir âyette bitişik olarak getirilirler. Takdisde tazim, tesbihde ise tenzih anlamı vardır ki bunlar birbirini bütünlerler. Takdis'de; Allah'ın mevsuf olduğu temizlik, izzet, büyüklük gibi sıfatların O'na verilmesi ve ilân edilmesi; tesbihde ise, Allah'ın, her türlü şirk ve sapıklığa mensup olanların, O'na isnad ettikleri yaraşmayan şeylerden tenzih edilmesi anlamı gâliptir.[710] el-Halîmî şöyle diyor: Kuddûs'un mânâsı, faziletleri ve güzel sıfatları sebebiyle öğülen, demektir: Şu halde tesbihte takdis, takdiste tesbih, kendiliğinden ve zımnen vardır. Çünkü mezmum şeyleri nefyetmek, öğülen sıfatları isbat etmek demektir. "Ortağı ve benzeri yoktur." sözümüz, O'nun tek olduğunu kabul etmektir. "O'nu hiçbir şey âciz bırakamaz." sözümüz O'nun Kâdir ve Kavî olduğunu isbat etmektir. "Kimseye zulmetmez" sözümüz,

---

[705] Ezherî, *Tehzîb*, 8/396.

[706] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/54'de bu izahı Mücâhid ve Katâde'den nakleder. Kendisinin de tercihi budur.

[707] İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 4/23. Buna çok yakın bir izah için Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/87

[708] Müfessirlerin bir kısmına göre, bu belde Tûr Dağı ve civarı olmalıdır, bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/69.

[709] İsfahânî, *Müfredât*, s. 396.

[710] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/472-476 (2, 30 hk.).

hükmünde âdil olduğunu isbat etmek demektir. Buna karşılık, öğülecek hususları Kendisine nisbet etmek, O'nun hakkında kusuru nefyetmek anlamına gelir. Ancak şu var ki: "O şöyledir" demenin zahiri takdis, "O, şöyle değildir." demenin zahiri tesbihtir.[711]

el-Kuddûs vasfı, yalnız iki âyette gelir ve Cenâb-ı Allah'ı niteler. İlk olarak 101. olan el-Haşr sûresindedir. Her iki âyette de el-Melîk isminin yanında zikredilir, ve elif-lâmlıdır. هُوَ اللّٰهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ "O öyle bir Allah'dır ki, Kendisinden başka ilâh yoktur. Melik, Kuddûs, Selâm, Mü'min, Müheymin, Azîz, Cebbar, Mütekebbir'dir. Allah, koştukları ortaklardan münezzehtir." (59, 23).

88. es-Selâm

Allah'ın vasfı olarak çeşitli açıklamaları toplayıcı bir şekilde: "Kendisi, her türlü eksiklikten salim olduğu gibi, başkalarına da esenlik veren" diye tanımlayabiliriz. Bazılarının bu iki özelliği ayırarak, yalnız birini veya öbürünü zikrettikleri görülür. Taberî: "Mahlûklarını zulmünden selâmette bırakan" der ve bu izahı selefe nisbet eder.[712] el-Cübbâî: "Esenliğe, ancak Kendi katından erişilen, müsellim"[713] diyor. Kimisi ise: "Başka varlıklara ârız olan her türlü kusurdan ve fenadan salim olan" diye tanımlar.[714] Bu ikinci tarifte selâm, selâmet mânâsına alınmıştır. es-Süheylî, böyle düşünenleri, Arap diline iyice vâkıf olmamakla suçlar ve devamla der ki: "Eğer Arapların üslûbunu ve te'nis hâ'sının verdiği tahdidi iyice düşünselerdi, görürlerdi ki, ikisi arasında büyük bir fark vardır. Her türlü bozukluktan, bütün yaratıklara şâmil bir selâmet verdiği içindir ki Allah, Kendisini es-Selâm diye adlandırır. Zira her şey, hikmet nizamına göre akıp gitmektedir. Keza cin ve ins âlemi, O'nun tarafından zulümden esen kılınmıştır. Demek ki Allah bütün işlerinde Selâm'dır yani zulüm, bozukluk, düzensizlik O'nun fiillerinde bulunmaz. Bu ismi, "Arızalardan ve kusurlardan

---

[711] Beyhakî, *Esmâ*, s. 38.

[712] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/54; Beyhakî, *Esmâ*, s. 36'da el-Hattâbî'den.

[713] Eş'arî, *Makâlât*, s. 534.

[714] İsfahânî, *Müfredât*, s. 239; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/105; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/138'de İbn Kuteybe'den.

selâmette olan" diye açıklayan müfessirler, çirkin bir hata işlemişlerdir. es-Selâm, "Kendisinden salim olunandır." Sâlim ise, "başkasından selâmette olandır." Selâmet, Selâm'ın hasletlerinden yalnız birisidir.[715] Özet olarak ihtilâf, Selâm masdarını lâzım veya müteaddi saymaktan ileri gelir. İkinci mânâ, birinciyi kapsamakla birlikte, çok daha geniş bir alana yayılmaktadır. Zemahşerî, her iki anlama uygun olarak tanımlar.[716] Blachère'in yalnız selâmet (salut) mânâsında ısrar edip, selâmet veren (salutaire) anlamını, sonraki gelişmeye vermesi,[717] bizce mesnedsizdir. Selefin müteaddi (aktif) olarak anladığı bildirildiği gibi,[718] göreceğimiz üzere, Kur'ân'ın kullanmasında da bunun şahidleri vardır. Oraya geçmeden önce şunu da hatırlayalım ki, Hz. Peygamber (aleyhisselâm), her namazın arkasından şu meşhur zikri yapardı:

اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلاَمُ وَ مِنْكَ السَّلاَم "Allah'ım, Sensin Selâm ve Sendendir selâmet."[719] Burada, müteaddi olarak "esenlik veren" mânâsı açıkca görülmektedir.

SLM, Kur'ân'da nisbeten çok görünen köklerdendir (toplam olarak 140 kadar). Çekim ve müştaklarıyla da, büyük bir çeşitlilik arzeder. Selleme fiili, "esenlik verdi" anlamına olarak Allah'a izafe edilmiştir (8, 43). Keza: قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ "Ey Nûh! Sana ve Seninle beraber olan topluluklara Bizden bir esenlik (bi selâmin minnâ)[720] ve bereketle gemiden in(...)" (11, 48) âyeti ile, قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلاَمًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ "Biz: 'Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve selâm ol' dedik." (21, 69) âyetinde "selâm" kelimesinin müteaddi anlamında kullanıldığı görülmektedir, (krş. 19, 15. 33). Selâm kelimesi Kur'ân'da insanlara izafe edildiğinde "sözle esenlik dileme"yi ifade ettiği halde, Allah hakkında söz konusu esenliği, bizzat gerçekleştirmek

---

715 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7/339'da es-Süheylî'nin *er-Ravdu'l-Unuf* adlı eserinden.
716 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/87.
717 Blachère, *Le Coran* , 3/981, n. 3.
718 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/54; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/339.
719 Müslim, *Mesâcid*, 135, 136; Ebû Dâvûd, *Vitr*. 25; Tirmizî, *Salât*, 108; Nesâî, *Sehv*, 81; İbn Mâce, *İkâme*, 32; Dârimî, *Salât*, 88; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/275. krş. Buhârî, *Ezan*, 148.
720 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/54-55'de bu âyeti tefsir ederken: "*Bizim imhamızdan emin olarak*" diyor.

anlamı taşır.[721] Zira Allah, dilediğini elbette gerçekleştirir. Yalnız bir âyette Allah'ın Cennet ehline kavl ile de, selâm edeceği[722] bildirilmektedir (36, 58). Selâm kelimesi birçok yerde, –müslüman geleneğin daha çok necat dediği uhrevî kurtuluş mânâsına gelir. Allah muttakîlere (15, 46), Hz. Yahya ve Hz. İsâ (aleyhimesselâm)'a (19, 15. 33), seçtiği kullarına (27, 59), birçok resûlüne (37, 79, 109, 120, 130, 181) selâm ettiğini, yani haklarında selameti gerçekleştirdiğini bildirir. وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "Allah, selâm yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola hidayet eder." (10, 25). Rızasını gözetenleri onunla (Kur'ân veya Hz. Peygamber (aleyhisselâm)'la Selâm yollarına hidayet eder, onları izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarır (5, 16). Bu kökten isim olarak selm (47, 35; 8, 61), silm (2, 208), selem (4, 90) ve çokça selâm, islâm, teslim şekilleri vârid olur. Bunlar manevî olduğu kadar maddî; uhrevî olduğu kadar dünyevî bir selamet, barış, kötülüklerden ve arızalardan sâlim, mânâlarını belirtirler. Allah'a selim bir kalb (kalbin selîm) ile gitmekten başka hiçbir şey fayda vermeyecektir (26, 86; krş. 37, 84).

es-Selâm bir âyette, elif-lâmlı ve mücerret olarak Allah'ı niteler. هُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ "O (...) Selâmdır, Mü'mindir, Müheymindir (...)" (59, 23). Diğer birçok âyette selâmet anlamına gelebileceği gibi, Allah'ın vasfı da olabilir. Meselâ, 6,127 لَهُمْ دَارُ السَّلاَمِ âyeti "onlar için selâmet yurdu" veya "selâm olan Allah'ın beldesi vardır." diye anlaşılabilir.[723]

89. el-Mü'min

Mü'min, "iman eden" demektir. İman ise hem "tasdik etmek", hem de "emin kılmak, güven vermek" anlamına gelir. Allah'ın vasfı olarak, her ikisine göre de açıklanmıştır. "Emin kılmak" anlamını tercih edenler, bu güvenin niteliğinde ayrılırlar. Bazı selef müfessirlerine göre, "el-Mü'min, yaratıklarını zulmünden emin kılandır."[724] Veya "Kulunu haksız yere

---

[721] krş. İsfahânî, *Müfredât*, s. 239-240.

[722] Âyetteki bu kısım, başka tefsirlere de müsait olmakla birlikte birçok müfessirce, işaret ettiğimiz anlam tercih edilir. Meselâ, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/21; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/38.

[723] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 239.

[724] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/54; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/105. İbn Abbâs, ed-Dahhâk vb.'den.

yakalamaktan emin kılandır",[725] yahut "kıyamet gününde, mü'min Kullarını azaptan emin kılandır."[726] Öbür yandan "tasdik" anlamı da birkaç şekilde tezahür edebilir. Allah, kullarına olan vaadini doğrular ve taahhüd ettiği şeyleri yerine getirir: Dünyada rızıklandırmak, âhirette ise işlerinden dolayı kendilerini mükâfatlandırmak gibi. Veya, inanmış kullarının, Kendisi hakkındaki ümitlerini doğrular ve onların emellerini boşa çıkarmaz.[727] Seleften İbn Zeyd ve eski dilcilerden Sa'leb'e göre el-Mü'min; "mü'min kullarını, Kendisine olan imanlarında tasdik eden"dir.[728] Bâkıllânî ve başkaları: "Allah Teâlâ'nın îmanı, Kendisini tasdik etmesi (...) ve nebilerini Kelâmıyla doğrulamasıdır." diyor.[729] Zira âyette, شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ "Allah şehadet eder ki, Kendisinden başka ilâh yoktur (...)." (3, 18) buyurulur. Allah'ın bu tasdiki, kelâmı ile olduğu gibi, mûcize yaratmasıyla da olabilir.[730] Ve nihayet el-Mü'min, "kıyamet gününde, mü'minlerin öteki insanlar hakkındaki tanıklıklarını tasdik eden."[731] olabilir. Görüldüğü gibi, bu vasıf, yalnız bir defa ve mutlak surette geldiği için, lisanın verdiği bütün imkânlara göre açıklama yoluna gidilmiştir.

EMN maddesi, Kur'ân'da en çok zikrolunan birkaç kökten biridir. Fakat nâdiren ulûhiyyete izafe olunur. Kur'ân'da, –dalgınlık veya ihmalimiz yoksa– yalnız bir âyette "emîn kılmak" anlamıyla, bu fiilin faili Allah'tır. وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ "Onları korkudan emin kıldı (âmene-hum)." (106, 4). Sıfat şekli ise, elif-lâmlı ve mutlak olarak sadece bir âyette Allah'ı tavsif eder (59, 23).

90. el-Müheymin

Bu vasıf hakkında da, oldukça değişik açıklamalar yapılmıştır. Aralarında İbn Abbâs'ın da bulunduğu bir kısım müfessirler "insanların yaptıklarını

[725] Eş'arî, *Makâlât*, s. 534-535'de el-Cübbâî'den.
[726] Beyhakî, *Esmâ*, s. 63'de el-Hattâbî ve el-Halîmî'den.
[727] *Aynı yer.*
[728] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/105; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/63.
[729] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 54; Beyhakî, *Esmâ*, s. 63.
[730] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/63.
[731] *Aynı yer*de, en-Nehhâs'dan. Anılan tefsirler için bk. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/125 (EMN md).

gözeten" diyerek Şehîd, Rakîb anlamını verirler.[732] Zemahşerî, "Koruyan (el-Hâfız)" mânâsını da ekler.[733] Bazı bilginler ise el-Emîn anlamı üzerinde dururlar. el-Halîmî'ye göre el-Müheymin: kıyamet gününde, itaat ehlinin sevaplarından hiçbir şey eksiltmeyip, mükâfatlarını verendir.[734] el-Cübbâ'î: "eşya ve varlıklar üzerinde Emîn olan" diyor. Zira müheyminen 'aleyhi: emînen anlamınadır.[735] Bir başka açıklamaya göre ise Müheymin: "Tasdik eden" olmalıdır. "yani Allah, her söylediğinde doğrudur."[736] Lügatçi Zebîdî de şöyle diyor: "Eski (Kur'ân'dan önceki) Kitaplarda ve Kur'ân'da, Allah'ın sıfatlarındandır. Başkasını korkudan emîn kılan, yani el-Mü'min veya Emîn, veyahut Şâhid diye tefsir edilmiştir."[737] Blachère, Süryanice'deki Mehaymana kelimesiyle ilgili görmekte ve "Koruyan, Saklayan" anlamını vermektedir.[738]

Kur'ân'ın tamamında, bu kökten sadece müheymin sıfatı gelmekte ve iki yerde geçmektedir. Birinde Kur'ân-ı Kerîm'in vasfıdır: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ "Kendisinden önceki Kitabı tasdik edici ve ona şâhid (muheyminen) olarak gerçek olarak sana indirdik." (5, 48). Burada müheymin hakkında, tâbiûn müfessirlerinden bir kısmı "şehîd", bir kısmı "emîn", bir kısmı da "hâkim" demiştir. İbn Abbâs'tan ise her üç tefsir ayrı ayrı yollarla nakledilmiştir.[739] Aslında bunların hepsi de birbirine yakın anlamlardır ve müheymin, bu izahların bütününü içine alır. Şu halde Kur'ân, kendisinden önceki Kitaplar üzerinde Şâhid, Emîn ve Hâkim'dir. Çünkü son ilâhî Kitab olarak, öbürlerinin de güzelliklerine sahib bulunmakla birlikte, başka meziyetleri de vardır.[740] Bir âyette ise eliflâmlı ve mücerret olarak Allah'ı tavsif eder (59, 23).

---

[732] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/55; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/105; Beyhakî, *Esmâ*, s. 64. Bazı dilcilere göre *heymene*, bir şey üzerinde dâim olup, onu devamlı surette gözetip korumak mânâsınadır (Beyhakî, *Esmâ*, s. 64 ve Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/377.

[733] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/87.

[734] Beyhakî, *Esmâ*, s. 64'de; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/378.

[735] Eş'arî, *Makâlât*, s. 535'de.

[736] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/55'de İbn Zeyd'den.

[737] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/367.

[738] Blachère, *Le Coran*, 3/981, n. 23.

[739] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/119.

[740] *Aynı yer*de, müellifin değerlendirmesi.

91. el-Cebbâr

Cebr'in asıl anlamı; bir nevi baskı ile herhangi bir şeyi ıslah etmek, düzeltmek ve onarmaktır. Lügat bilginlerinin çoğunun fikri budur. Sırf düzeltmek veya sırf baskı ve zorlama mânâsında da kullanılabilir.[741] Maddesinin Kur'ân'da az kullanıldığı öbür isimler gibi, bu vasfın da tarifinde, dilin imkân verdiği çeşitli şekilleri bulmak mümkündür.

el-Cebbâr: "Mahlûkatını, meşîeti istikametine zorlayan"[742] demektir (Katâde'den). Bu mânâya, lisan yönünden itiraz edenler vardır. İf'âl babının sıfatının, fa"âl (cebbar) şeklinde gelemeyeceğini söylerler. Bazı Mûtezilîler ise anlam bakımından karşı çıkarlar. Allah'ın bu zorlamaktan münezzeh olduğunu savunurlar. Ancak, birtakım hususlarda Allah'ın insanlara, –hikmetinin gereğine göre– bazı şeyleri bir nevi zorla kabul ettirdiği ortadadır. Onlardaki hastalıklar, ölüm ve ölümden sonra diriltmek, birine verdiği kabiliyeti ötekine vermemek gibi dünyevî, maddî ve izafî tasarruflarda, Allah'ın zorladığı söylenebilir.[743]

Başka tarifler de şöyledir: "İradesiyle yaratıkları üzerinde Gâlib ve Kâhir";[744] "Mahlûklarının işlerini ıslah eden, iyiye götüren, kendi faydalarına göre onlarda tasarruf eden";[745] "Kendisine erişilemeyen (ellezi la yunal), yani herhangi bir şeye zorlanamayan."[746] "Mahlukatını, istediği yöne icbar eden Kâhir",[747] "Yaratıklarının ihtiyaçlarını gideren, yaşama ve rızık sebeplerini sağlayan" veyahut boy atan bitki hakkında tecebbere'n-nebatu deyimine bakarak, "mahlukları üzerinde Yüce olan"[748] demektir.

Kur'ân'da CBR kökünden, sadece Cebbar sıfatı gelir, 10 yerde görünür. Bunların 9'u, mezmum manada ve insanlar hakkındadır. Bu takdirde cebbar: "kendi eksikliğini, hakketmediği bir üstünlük iddia ederek gider-

---

[741] İsfahânî, *Müfredât*, s. 85.
[742] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/55; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/106.
[743] krş. İsfahânî, *Müfredât*, s. 86.
[744] Ezherî, *Tehzîb*, 11/58.
[745] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/55; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/106.
[746] Ezherî, *Tehzîb*, 11/58'de İbnu'l-Enbarî'den.
[747] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/87.
[748] Son iki tarifi, el-Hattâbî, ikinci ve üçüncü anlam olarak zikreder (bk. Beyhakî, *Esmâ*, s. 31).

me gayretkeşliği gösteren kimse" anlamına gelir.[749] Şu âyetlerde cebbar, "hakkı ve hidayeti benimsemeyi onuruna yediremeyen, o hususta büyüklenen manasını gösterir. (11, 59; 14, 15; 40, 35). Şuralarda ise iman söz konusu olmaksızın "zorba, şerli, küstah gibi anlamlar hâkimdir (19, 14.32; 28, 19). Çoğul şekli cebbarîn ise "güçlü, kuvvetli, müdhiş kimseler"i ifade eder (5, 22; 26, 130). Bir âyette de "hükmünü zorla yürütmek isteyen, kâhir" manasına ve Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'den nefyedilerek vârid olur. Yalnız bir âyette, elif-lamlı ve mutlak olarak Allah'ı tavsif eder (59, 23).

92. el-Mütekebbir

Daha önce gördüğümüz el-Kebir vasfı ile yakın anlamlıdır. Fakat büyüklüğün özel durumuna delalet eder. Bundan dolayı, şu şekillerde tanımlanmaktadır. "Büyüklüğün kemalinde, her şeyden Yüce";[750] "Her türlü kötülükten Yüce";[751] "Mahlûkların sıfatlarından Yüce veya "Kulları arasında azamette Kendisiyle yarışmaya yeltenen taşkınlıklara karşı, Büyüklüğünü koruyan ve onları helâk eden";[752] "Kullarına zulmetmekten Yüce olan."[753] Allah hakkında el-Mütekebbir, mezmum olan gurur ve kibir anlamındaki özentiyi değil de, teferrüd ve tahassusu ifade eder.[754]. Yani bu vasfın O'na has olduğunu belirtir.

Kur'ân'da birçok yerde, insanlar hakkında "büyüklük taslayan" anlamında vârid olan (40, 27; 16.29) mütekebbir kelimesi, yalnız bir defa eliflâmlı ve mutlak olarak Allah'ı tavsif eder. Geçtiği âyette, birçok kemal sıfatlarıyla beraber zikrolunur (59, 23).

93. el-Musavvir

Suret, varlıklarda bulunan ve onları biri birinden ayıran özel durumdur. Hem maddî, hem manevî olabilir. وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ

---

[749] İsfahânî, *Müfredât*, s. 86.
[750] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/56.
[751] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/106'da Katâde'den.
[752] İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, 4/139-140; krş. Beyhakî, *Esmâ*, s. 72-73'de el-Hattâbî'nin fikri.
[753] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, 5/125 (KBR md.).
[754] Beyhakî, *Esmâ*, s. 72-73'de el-Hattâbî'den.

اسْجُدُوا لِآدَمَ "Sizi Biz yarattık, sonra şekil verdik (savvarnâ-küm), sonra meleklere 'Âdem'e secde edin' dedik (...)" (7, 11) ve وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ "size suret verip de suretlerinizi (suvara-kum) güzel yapan, sizi temiz şeylerle rızıklandıran Allah'dır." (40, 64) âyetlerinde, suretin hem maddî, hem manevi türüne işaret vardır.[755] Musavvir, suret masdarının tasvir şeklinden sıfattır. Cenâb-ı Allah hakkında "mahlûklarını istediği gibi tasvir eden"[756] demektir. Allah, herhangi bir şeyin olmasını istediği zaman, istediği sıfatta ve seçtiği surette varedendir.[757]

SVR maddesi, Kur'ân'da oldukça az görünür. Tasvir fiilinin faili üç yerde Allah'tır (40, 64; 7, 11; 3, 6. Son âyette, tasvîr işinin ana karnında olduğu bildirilir). İsim olarak sûre ve çoğulu olan suver zikredilir. Allah insanı dilediği surette yaratır (82, 8) ve insanların suretlerini güzel bir şekilde tasvîr eder (40, 64; 64, 3). Tek sıfat örneği olan el-Musavvir, yalnız bir âyette elif-lâmlı ve mutlak olarak Allah'ı tavsif eder. "O Hâlık, Bâri', Musavvir Allah'tır (...)" (59, 24). Bu üç vasfın gerekleri olan halk ve takdîr, azaları düzeltme ve denkleştirme ve son sureti verme arasında bir mertebelenme vardır (krş. 82, 7-8 ve el-Bâri' ismi).

94. el-Mübîn

Mübîn isminin müştakk olduğu ebâne fiili, hem lâzım, hem müteaddî olarak kullanıldığından, iki türlü mânâ vermek mümkün olmaktadır: Mübîn (aşikâr) olan veya ibâne eden[758] (izhar eden, açıklayan). Allah'ın vasfı olarak: "Her hakkı izhar eden ve varlığında hiçbir şüphe câiz olmayan Hak Teâlâ" [759] diye tanımlanır. el-Halîmî: "el-Mübîn; gizli olmayan, saklanmayandır." Allah Teâlâ, gizli değildir. Zira, Kendisine delalet eden birçok fiilleri vardır. Bundan dolayı, O'nun hakkında bir şey bilinemeyeceği söylenemez."[760] Tabersî'ye göre

[755] *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 289.
[756] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 28/58.
[757] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/106.
[758] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/148-149.
[759] Yazır, *Hak Dini*, 4/3493.
[760] Beyhakî, *Esmâ*, s. 12-13'de.

el-Mübîn: "işlerin hakîkatlerini izhar eden ve yüce âyetleri açıklayan"[761] demektir. "ulûhiyyeti zâhir olan veya eşyayı nasıl iseler öylece izhar eden" şeklinde de tarif edilmiştir.[762]

Kur'ân'da BYN maddesi, çeşitli şekilleriyle oldukça fazla görünür. "Açık açık göstermek" anlamına gelen tebyin fiili birçok defa Allah'a izafe edilir. Mübîn sıfatı normal olarak "aşikâr" ve nadiren "açıklayan" anlamında Kur'ân, resul, belâğ, dalâl vb. gibi çeşitli şeylerin sıfatı olarak gelir, Kur'ân'ın sıfatı olarak mübîn: "hidâyet yolunu sapıklık yollarından açığa çıkaran ve ümmetin muhtaç olduğu şeyleri açıklayan" anlamına gelir.[763]

el-Mübîn vasfı, şu âyette Allah'ı tavsif eder: يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللّٰهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ "O gün Allah, onlara işlerinin karşılığını adaletle tastamam verecek ve onlar, Allah'ın Hakk, Mübîn olduğunu bileceklerdir." (24, 25). Bu âyette Mübîn, أَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ cümlesindeki "Enne"nin, ikinci haberi sayılmak suretiyle, Allah'ın vasfı olur.[764]

95. Nûru's-semâvâti va'l-ard

Nûr, "ışık veya onun şuası ve intişarı",[765] "görmeye yardım eden yayılan ışık"[766] veya bazı bilginlerin tercihine göre "ışık kaynağı"[767] demektir. Bu anlamları ile bir yaratık olan nurun, sıfat olarak Allah Teâlâ'ya izafe edilmesi, başlangıçtan beri değişik yorumlara yol açmıştır. Allah'ın mahlûklara benzemediği esasından hareket olunarak, bazen lisan zorlanmış, bazen mecaza hamletme gayreti görülmüştür. İhtilâfa götüren ikinci sebep şudur: Kur'ân'da Allah Teâlâ hakkında, mutlak ve mücerret olarak en-nûr veya nûr gelmez, sadece muzaf durumunda Nûru's-semâvâti ve'l-ard (göklerin ve yerin Nûr'u) vârid olur. Buna dayanarak bazıları Allah'ın

[761] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 24, 25 âyetinin tefsirinde.
[762] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 18/130.
[763] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/148-149.
[764] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 18/130.
[765] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 3/587.
[766] İsfahânî, *Müfredât*, s. 508.
[767] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 18/160. Müfessir, bu tercihine şahid olarak, 2, 17'deki "*Allah onların nurlarını giderince*" kısmını zikreder.

mutlak olarak Nûr diye nitelenemeyeceğini savunurken, birçokları, Allah'ın Nûr diye tavsif edilebileceğini ifade ederler.

Taberî, bu vasfı şöyle açıklıyor: "Allah, gökte ve yerde olanların Hâdî'sidir. Onlar, Kendisinin nuruyla hakka yol bulurlar ve O'nun hidayetiyle sapıklıktan korunurlar." Müfessir, Hâdî izahını İbn Abbâs'dan da nakleder. Enes b. Mâlik'in, Allah hakkında nuru, hidâyet diye açıkladığını rivayet eder. Kendisinin de Hâdî şeklindeki tefsiri benimsemesini, bir önceki âyete bağlar ki meali şöyledir: "Size apaçık âyetler, sizden önce geçenlerden misal ve sakınanlara öğüt indirdik." (24, 34). Taberî'ye göre Allah, bu âyetleri ve öğütleri göndermesini, onları doğru yola yöneltme kasdını, müteakip âyetteki "göklerin ve yerin Nûr'u" olmasıyla açıklamaktadır. Bunun hemen arkasından مَثَلُ نُورِهِ diye başlayan fıkradaki "O'nun nuru" terkibini de şöyle anlıyor: "Allah'ın, bu tenzîl ile aydınlattığı hakkın misali."[768]

el-Halîmî de "Hâdî" tefsirini benimser ve der ki: Hâdî, O'dur. Kullar ancak O'nun öğrettiğini bilebilirler (...) Hisler ve akıl O'nun yaratması ve bağışıdır."[769] el-Cübbâ'î ise şöyle diyor: "İnsanlar ışıkla doğru yolu buldukları gibi, O'nunla da doğru yolu bulurlar. Hakikî anlamda biz Allah'ı Nur diye isimlendiremeyiz."[770] Bu vasıf ayrıca "göklerin ve yerin Müdebbiri" (İbn Abbâs ve Mücâhid'den), veya "göklerin ve yerin Münevviri" diye de açıklanmıştır.[771] Bu sonuncu tefsire göre Allah: güneş, ay ve yıldızlarla gökleri ve yeri aydınlattığı için, Kendisine bu vasfı vermiş olmalıdır. Bu açıklama Hasan el-Basrî, ed-Dahhâk, Ebu'l-Âliye[772] ve sahabeden İbn Mes'ûd'a[773] nisbet edilmektedir. Ayrıca Müzeyyin diye açıklama Ubeyy b. Kâ'b'a verilmektedir.[774] Buna göre şu mânâ çıkmaktadır: "gökleri ve yeri aydınlatan, süsleyen" veya "göğü

---

[768] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/135 (24, 35 hk.).
[769] Beyhakî, *Esmâ*, s. 81'de.
[770] Eş'arî, *Makâlât*, s. 534.
[771] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/135.
[772] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 7/142; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 18/164.
[773] İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 365'de Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'den.
[774] Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 7/142; İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 365.

meleklerle, yeri ise nebiler ve âlimlerle donatan."[775] Tabersî (ö. 548/1153) diyor ki: "Her türlü ihsan, in'âm, fayda Allah tarafından olduğundandır ki. O'nun sıfatı olarak Nûr vârid olmuştur. Nitekim, kendisinde rahmet fiili çok olan kimse hakkında "fülan rahmettir", veya azab fiili çok olana "fülan azaptır" denir."[776] Demek ki, ona göre, mübalağa maksadıyle, masdar ile tesmiye söz konusudur.

Müfessir Zemahşerî, "göklerin nuruna ve yerin nuruna sahip olan" diyor.[777] Anlaşılacağı gibi o, burada izafeti, mülk izafeti olarak değerlendirmektedir. Bu izahını şuna dayandırmaktadır. Aynı âyette geçen يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ gösteriyor ki, nûr Allah'ın malik olduğu bir şeydir. Araplar, "Zeyd, kerem ve cûddur, insanları kerem ve cûdu ile ihya eder" derler. Hak (yani hakikat), nura benzetilmiştir. İbnu'l-Esîr en-Nûr olarak Allah'ın bu vasfını, birinci olarak şöyle tanımlar: "Gözün, Nûr'u ile gördüğü, şaşkın ve azgının hidayetiyle yol bulduğu." Tali plânda şu tarifleri nakleder: "Her zuhurun Kendisiyle olduğu Zâhir'dir." Zatında zâhir olup, başkalarını da izhar eden şeye nûr denir. "Allah göklerin ve yerin nurudur, demekten maksat Münevviri'dir demektir. Nitekim, "fülan gıyâsımız (yardım'ımız)dır" sözünden "Mugîsi'mizdir (yardımcımız)" anlaşılır.[778] İbn Kesîr, selef müfessirlerinden gelen rivayetleri nakleder, tercihini bildirmez.[779] Bazıları ise "göklerin ve yerin Nuru" terkibini, mürsel mecaz telâkki eder ve nurun mânâsının lâzımını alırlar, "Allah göklerin ve yerin Mûcid'i, var edenidir." derler. Ve nihayet "Her türlü kusurdan münezzeh olan" şeklinde te'vîl edenler de vardır.[780]

Görüldüğü gibi mezkûr açıklamaların çoğu, Allah hakkında "nûr"u mecaz olarak mütalaa etmiş ve ona göre anlam vermiştir. Gazzâlî ise, bu telakkinin tam tersine, sûfî persbektifi ile der ki: "Hatta çekinmeden diyebilirim ki Nûr ismi, "İlk Nûr"dan başkası hakkında, sırf mecazdır. Zira O'ndan gayrisinin zatında nuru yoktur, nurunu emanet almıştır, nûrâniyeti başkasıyla kâimdir. Küllî Nûr O'dur ve O'ndan başkasının

---

775 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 18/164.
776 Tabersî, *Mecmau'l-Beyan*, 7/142.
777 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/67.
778 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 3/590'a naklediyor.
779 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/60-61.
780 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 18/164.

nuru yoktur." [781] Bu zat, sadedinde bulunduğumuz bu nûr âyetinin tefsirine dair yazdığı Mişkatu'l-Envâr isimli eserinde nurun tabakalarını, insanların manevî ve ilmî mertebelerine göre nûr kelimesinin değişik anlamları olabileceğini, göz nuru ile akıl nurunun, nûranî melekût âlemiyle cismanî şehadet âleminin farklarını vb., daha çok zevke dayanan bir biçimde anlatır.

Feylesoflardan İbn Rüşd, Allah'ı, "burhan ehli" olmayan kimseye tanıtmak için Nûr isminde, en elverişli bir vasıf ve misâl bulur. "Allah cisim değildir, ama gayr-ı cisim de değildir." diyorsunuz, peki "cumhur"dan: 'Öyle ise nedir?' diye soran adama ne cevap vermeli?" der. Bu suale karşı, İbn Rüşd; "Şeriatta vârid olduğu gibi "Nur'dur." demeyi tavsiye eder. Allah'a "Nûr" denebileceğine dair bazı hadîsler de serdeder. Ona göre "Nûr sıfatı Hâlık Teâlâ'ya çok uygundur. Zira nurun hissolunan, fakat bakışı ve anlayışı, idrâk olunmasından âciz bırakan bir özelliği vardır. Öbür yandan, nûr cisim de değildir; "Cumhur" nezdinde var ve hissedilir bir şeydir. Onlara göre mâdum, mahsûs olmayandır. Nûr mahsûsâtın (hissedilebilen şeylerin) en şereflisi olduğundan, mevcudatın Eşrefi hakkında misal verilebilir. Bu misal seçkinler (onun ıstılahında "burhan ehli") için de getirilebilir. Onların akıllarıyla Allah'a nazar etmeleri, güneşe bakmaya benzer veya yarasaların gözlerinin durumu gibidir."[782]

Eş'arî'nin ise, meşhur mezhebi "belkefe (nitelenmeksizin)" gereğince "Allah, malum nurlar gibi olmayan bir Nûr'dur." dediği bildiriliyor.[783] el-Hattâbî de, bildiğimiz nurlardan bir nurun düşünülmemesi için uyarmış ve demiştir ki, "zira nurun zıddı karanlıktır, karanlık aydınlığın ardından gelerek onu giderir. Allah ise zıddı ve niddi olmaktan münezzehtir."[784]

Mûtezile'ye göre Allah'a mutlak şekliyle "Nûr" denilmez, ancak muzaf (yani kayıtlı) olarak Nûru's-semâvâti va'l-ard denilebilir.[785]

Çağdaş müslüman düşünürü İkbal'in, bazı parıltılarıyla aydınlanmadan, Nûr vasfının yansımalarından ayrılmak istemiyoruz. Ulûhiyyetin ışık

---

[781] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, 2/16.
[782] İbn Rüşd, *el-Keşfu*, s. 66.
[783] İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 365'de Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'den naklen.
[784] Beyhakî, *Esmâ*, s. 81'de.
[785] İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 365.

gibi muğlak ve yaygın, kozmik (kevnî) bir unsurla nitelenmesinde, zât olmayan bir ulûhiyyet görmek isteyen birine karşı, o şunları söylüyor: "Şüphe yok ki, âyet-i kerîme'nin ilk cümlesi, insana, ferdî bir Allah mefhumundan kaçış intibaını vermektedir. Ancak âyet-i kerîmenin mütebaki kısmındaki nur istiaresini mütâlâa edince, tamamen aksine bir intiba yarattığını görürüz. İstiarenin aldığı mânâ daha fazla, ışığın bir alevin içinde temerküz ettirilmesi, sonra da bu ışığın bir cam kab içinde ferdleştirilmesi, ve iyice hudutlanmış bir yıldıza benzetilmesi fikriyle şekilsiz bir kevnî unsur tasavvurunu bahis harici bırakmaktır. Benim şahsî fikrime göre, Judaism (Yahudilik), Hıristiyan ve İslâm'ın kutsal kitaplarında Cenâb-ı Hakkın nûr diye tarifi, şimdi tamamen başka şekilde tefsir olunmalıdır. Bu günün fizik ilminin öğrettiğine göre ışığın sür'atini hiçbir şey geçemez, ve hareket sistemleri ne olursa olsun bütün müşahidler için bu aynıdır. Bu suretle, tahavvül dünyasında ışık Zat-ı Mutlaka en yakın yoldur. Şu halde, Allah'a teşbih edilen ışık istiaresi, bu günün ilmine göre, Zat-ı İlâhînin, kolaylıkla vahdet-i vücud tefsirine yer veren her yerde hâzır ve nazır olma vasfını değil, O'nun mutlakıyetini ifade etmelidir."[786]

Bundan sonra İkbal, aykırı gibi görünen mutlak oluş ile zât oluş nitelikleri arasında bir çelişki bulunmadığını açıklar. Düşüncenin yoğunluğundan ve tercümenin özelliğinden dolayı, bu mütefekkirin iyice anlaşılması hususî bir dikkat gerektirebilir. Okuyucular bizi bağışlarsa, "gölge olmak" niyetimiz olmaksızın araya girmek istiyoruz. Yapacağımız yorum İkbal'in niyetinde yok idiyse, biz onu benimsediğimizi memnuniyetle belirtebiliriz. Ulûhiyyet bir Zâttır. Yoksa mânâ türünden, zatî olmayan ve her tarafa yayılan, her varlıkta farklı yoğunlukta bulunan bir tabiat kuvveti, ışık gibi bir kozmik unsur değildir. Dolayısıyla bir Panteizm'e (vahdet-i vücuda değil)[787] açık kapı yoktur. Fakat Allah'ın bilhassa Nûr ismi göstermektedir ki O, bizim bildiğimiz ve düşünebileceğimiz zatlar gibi bir Zât da değildir, zatlar üstü Zâttır. Beşerî anlayışın uzlaştıramadığı, aynı anda hem mutlak hem de zât oluş nitelikleri, ulûhiyyette biribirine aykırı değildir. Nûr vasfı,

---

[786] Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 80-81.

[787] Çok defa aynılaştırılan bu iki kavramın, birbirinden ne kadar uzak şeyler olduğu hakkında meselâ bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 88-89 ve referansları.

kaplayıcılığı ile O'nun mutlak hususiyetini anlattığı gibi, âyetin ilerisinde bu Nûr'un zatîleştirilmesi de O'nun bir Zât olduğunu belirtmektedir. İşte bundan ötürüdür ki, Nûr ismi, insanın ulûhiyyeti anlayabilmesi yönünden, beşerî anlayış için en yakın yoldur.

Nûr vasfı Kur'ân'da yalnız 24, 35 âyetinin başında, izafet terkibi içinde "Göklerin ve yerin Nûr'u" olarak Allah'ı tavsif eder. Bu nurun, bildiğimiz nûr olmadığı sadece teolojik bir gelişmenin öğrettiği şey değildir. Bizzat Kur'ân'da bunun delili vardır. Meselâ bir âyette: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı (nûr) var eden Allah'a mahsustur.*" (6, 1) buyurulur. Demek ki bu nûr yaratıktır, dolayısıyla Yaratan ile aynı olamaz. Bir başka âyette de kıyamet günü "mahşer yerinin, Rabbinin nuru ile aydınlandığı (bi nûri Rabbi-hâ)" bildirilir (krş. 39, 69). Burada da muzaftır, ancak nûr Zat'a nisbet olunur, yâni izafet kayıtlayıcı özelliğini yitirir. Ancak bu, sadece bir tefsire göredir.[788]

Tesfsirlerde, bu âyetteki "nûr" hakkında: Allah'ın güneş gibi ışıklı bir cisimle olmaksızın, vasıtasız olarak yaratacağı bir nûr, veya adalet veyahut burhan tarzında yorumlar yer alır. Âlûsî bunları naklettikten sonra diyor ki: "Muhtemelen en münasip olan, –birçok haberlerin de iş'âr ettiği gibi– "Yer, Rabbi'nin nuruyla aydınlandı." sözü, Allah'ın hükmetmek üzere tecelli etmesine işarettir. (...) Sahîh hadîste vârid olan hicâbuhu'n-nûr (O'nun perdesi nurdur) ibaresinde zikredilen nûr olması da, uzak bir ihtimal değildir. (...) Yahut bu, tecelli esnasında zuhur edecek bir başka nûr da olabilir. Ben demiyorum ki, "bu tecelli meselâ güneş ışığının güneşten yansıması gibi Zat-ı Mukaddesten in'ikâs edecektir." Bilâkis mesele, "aklın ulaşabileceği noktanın ötesindedir."[789] Taberî, bu âyetteki nûr'un mahiyeti hakkında bir şey söylemekten kaçınırsa da "Rahmân, hüküm için mahlûkları arasında zâhir olduğunda bulunacak bir nurdur." der. Bu konuda Katâde'nin şu tefsirine dayandığını söyler: "Bulutsuz açık bir günde, güneşi görmek için insanlar birbirlerini sıkıştırmadıkları gibi,

---

[788] İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 362'de bunu benimser ve el-Kâdî Ebû Ya'lâ'ya da nisbet eder.

[789] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 24/30.

O'nun nuru hususunda da sıkıştırmazlar."[790] İbn Kesîr de bu nûr hakkında: "Hak Taâlâ'nın tecelisidir." [791] diyor.

Öyle anlaşılıyor ki bu son tefsirler, bu nuru Zat'a nisbet etmeye mütemayildirler. Âlûsî'nin temas ettiği, hadisteki hicâbuhu'n-nûr'un söz konusu olabileceği makul görünüyor. Hicap, Allah Teâlâ için, Kendisinin görülmesine engel olan hususiyet demek olmalıdır. "(...) O'nun hicabı nurdur (veya nârdır. Öbür rivayetten). Eğer onu açsaydı Vechinin (yüzünün) Subuhâtı (nuru, behâsı) gördüğü bütün mahlukatı yakardı."[792]

Nûr vasfı Kur'ân'da kayıtlı olarak gelmekle birlikte, demin üzerinde durduğumuz 39, 69 âyetinde Allah'ın nurunun olduğundan –bir anlamda- haber verilmesi, bazı sahih hadislerde O'nun "Nûr" olarak tavsif edilmesi,[793] hadiste Allah'ın Vechine sığınılması (nûr-i vechi-ke) gibi sebeplerle ve nurun naks değil kemâl vasfı olmasından dolayı müslümanlar mutlak olarak da Allah hakkında Nûr diyegelmişlerdir. İbn Kullâb, Eş'arî[794] ve sıfatları kabul eden birçok imam Allah hakkında Nûr denilmesi konusunda –Mûtezile hariç-, müslümanlar arasında ittifak olduğunu söylemişler ve inkâr etmeyi, ancak bid'at ehline nisbet etmişlerdir.[795]

Mesele, bu Nur'a nasıl inanılacağıdır. Müslümanlar arasında en yaygın olan Eş'arî –ki bu konuda Mâturîdîye de öyle düşünür– tefsirinin "O, Kendisini vasfettiği gibi Nur'dur, ama bunun niteliğini bilemeyiz." şeklinde olduğunu gördük. Konumuzun başında seleften bazı zatlara mal edilen tefsirlerin (Hâdî, Müzeyyin, Münevvir vb.), onlara nisbeti şüphelidir.[796] Mahlûklarda nûr vardır diye, Allah'ın Nûr olduğunu inkâr etmek makul değildir. Bu yol tutulursa O'nun hakkında Hayy, Semî',

---

790 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/32.

791 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/108.

792 Müslim, *İmân*, 293. Naşir M. F. Abdulbâkî'nin, bu hadîs hakkındaki özetlenmiş şerhine müracaat tavsiye olunur (1/162, n. 4).

793 Hz. Peygamber (aleyhisselâm) (Allah'ı görüp görmediği sorusuna karşı نُورٌ اَنَّا اَرَاهُ "*Nûr'dur, nasıl görebilirim?*" demiştir. (Müslim, *İmân*, 291; Tirmizî, *Tefsîr*, Necm sûresinin tefsirinde vb.). Bazı Şarihler bunu: "*Görmeme engel olan arada bir nûr vardır...*" diye açıklarlar (bk. Abdulbakî, Müslim, 1/161).

794 bk. Eş'arî, *İbâne*, s. 39.

795 İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 363.

796 *Aynı eser*, s. 365-366.

Basîr, Mevcûd vb. vasıflarının da inkâr edilmesi gerekir. Zira mahlûklar da böyledir. [797]

Son olarak, nûr madesinin Kur'ân'daki kullanılışı konusuna geçelim. Bu kök fiil olarak hiç görünmez. Nâr veya nûr isimleri bulunur. Nûr hissi nûr anlamında vârid olmakla beraber (10, 5; 2, 17; 71, 16), bundan son derece fazla olarak manevî nûr için kullanılır (2, 257; 13, 16 vb.); Vahiy, yani Tenzil (7, 157 vb); hidâyet, tevfik ve lütuf (24, 40; 39, 22) anlamlarında[798] zikredilir. İki âyette (61, 8; 9, 32) nûrullâh tabiri geçer ki "Allah'ın dîni, hücceti veya Kur'ân" diye tefsir olunur.[799] Mü'minlerin uhrevî nurları vardır (57, 12). Bir hadîse göre, bu nur dünyadaki işlere göre olacaktır, yani manevîdir.[800] Birkaç âyette nûr ve hudâ kelimeleri, mugayeret belirten atıf vav'i ile birbirine bağlanırlar (6, 91; 5, 44.46) ki bu da, nûr'un hidâyetten başka bir şey olduğunu gösterir. Tabiatiyle, bunların çok yakın kavramlar olduğuna da işaret eder. Nûr kökünden münîr vasfı, bir âyette Allah'ın Kitabının, iki yerde ise manevî bir sirac olan Hz. Resûl'ün (aleyhisselâm) sıfatıdır.

---

[797] Bu konuda naklî ve aklî uygunluğun varlığını görmek için İbn Fûrek'in muarızlarıyla olan uzun münakaşalarını okumak faydalıdır. İbn Kayyim, kelimesi kelimesine onun kitabından iktibas ettiğini söyleyerek (*Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 365 vd) nakletmektedir.

[798] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/257.

[799] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/85; 28/88.

[800] krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27/174.

İkinci Bölüm

BÂTIL TANRILAR

BÂTIL TANRILAR

ŞİRKİN MAHİYETİ

Fıtrî insan genellikle, her yerde ve her zaman Yaratıcı Allah'ı kabul etmiştir. Fakat çoğu zaman insanlık, çeşitli etkenler yüzünden bu Yaratıcı ile kendisi arasına birtakım aracılar koymuştur. Dinler tarihinde bir çığır açtığı, ilgili kitlece söylenen Eliade, semavî Yüce Varlık inancının sonradan diğer dinî şekillerle değiştirildiğini bildirdikten sonra diyor ki:

"Muhakkak kî, semavî Yüce Varlıklara olan birbirine benzer inançlar, eskiden dinî hayatın bizzat merkezini teşkil ediyordu. Yoksa bugünün ilkel topluluklarında olduğu gibi, sadece bir kenar, çevre tarafını değil. Bu semavî Yüce Varlıkların[1] ibadette yerlerinin az olması, O'na ait ibadete sadece başka, dinî şekiller tarafından el konulduğunu gösterir. Bu, hiçbir surette, bu tür Yüce Varlıkların ibtidaî insanın, yahut sadece onların din adamlarının ortaya çıkardığı mücerret tasavvurlar olup, o insanın Onlarla (Yüce Varlıklarla) hiçbir dinî bağının olmadığını göstermez."[2] Çeşitli topluluklarda Yüce Varlığa yöneltilen ibadetin az olması, onlara periyodik bir ibadet yapılmadığını gösterir; yoksa her yerde Yüce Varlığa zuhurata bağlı olarak dualar, kurbanlar vs. sunulurdu.[3]

"Her hal û kârda, bu yüce semavî varlıklara olan inancı, daha önceki

---

1 Çoğul şekli, tek Yüce Varlığa inanan ayrı ayrı toplumların, O'nu başka başka isimlerle ve vasıflarla belirtmeleri sebebiyle kullanılmaktadır. (S.Y.).

2 Eliade, *Traité*, s. 59.

3 bk. *Aynı eser*, s. 59 vd.

başka bir inançtan çıkmış göstermek güçtür. Onun, meselâ ölüleri tazimden çıktığını söyleyenler olmuştur. Fakat güney-doğu Avustralya'da, yani etnoğrafik tabakaların en eskilerinden birinde, ölüleri tazim (bir nevi tapınma) kesin olarak görülmemektedir."[4] "Geçen şeylerden anlaşılıyor ki, Yüce Semavî ulûhiyyet, her toplumda yerini öteki dinî şekillere bırakmaktadır. Bu ikamenin biçimi oldukça değişiktir; fakat her ikamenin anlamı, büyük ölçüde aynıdır: Semavî Varlıkların aşkınlıklarından ve pasifliklerinden, daha dinamik, daha etkili ve kolayca irtibat kurulabilen dinî taraflara geçiş. Denebilir ki biz, Mukaddesin "müşahhasa doğru artan bir düşüşü"ne şahit oluyoruz. İnsanın hayatı ve kendisini yakından çevreleyen tabiî muhit, gittikçe artan bir kutsallığa boyanır. Mana, Drenda, Wakan vs. animizme, totemizme, ölülerin ruhlarına karşı tazime ve bölgesel tanrılıklara vs. inanç insanı, semavî Yüce Varlığa karşı duyduğundan, daha başka bir dinî yaşayışa yerleştirir."[5]

Hemen hemen evrensel olan bu semavî Yüce Tanrı inancının, ekseriya şirkle kuşatılmış olduğu ortadadır. Halis tevhid inancı olan İslâm –ki bu davet her zaman olagelmiş ve Kur'ân'la nihaî olarak yenilenmiştir– şirkle bulaşmış dinî yaşayışı nasıl değerlendirmektedir? Bu soruya cevap vermek için, tevhidin şu derecelere ayrıldığını belirtmek gerekir:[6]

1. Zorunlu Varlık (vâcibu'l-vücûd) olarak, yalnız Allah'ı kabul etmek.

2. Gökleri ve yeri ve onlardaki bütün cevherleri, yalnız Allah'ın yarattığını ikrar etmek.

3. Göklerin ve yerin ve bunların arasında bulunan her şeyin idaresini yalnız Allah'a tanımak.

4. İbadeti, sırf Allah'a hasretmek.

Kur'ân indiği zaman, müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında 1. ve 2. mertebede bir ihtilâf yoktu. Bu husus Kur'ân'la da sabittir. 3 ve 4.

---

4 *Aynı eser*, s. 60.

5 *Aynı eser*, s. 57.

6 Bu taksim Şah Veliyyullah'a aittir. Gerek bunda, gerek müteakip birkaç sayfada yazacaklarımızda, onun fikirlerinden çokça yararlandığımızı, bir defaya mahsus olarak belirtelim, (bk. ed-Dihlevî, *Huccetullah*, 1/122-131).

dereceler birbirini gerektirir. İşte insan topluluklarının büyük ihtilafları da buradan ileri gelir. Bu ayrılıklar da üç gruba irca edilebilir:

a) Semavî cisimlere tapanlar; bunlar gök varlıklarının insanların gündelik hayatlarında, mutluluk ve bedbahtlıklarında, sağlık ve hastalıklarında etkili olduğunu düşünürler. Bu varlıkları, şuurlu ve mücerret ruhlara sahip görürler. Onlar, kendilerine tapanlardan habersiz değildirler. Bu varlıklara bir tapınma hayatı düzenlemek için, onları çeşitli şekillerde temsil etmiş ve bu temsillere de tapar olmuşlardır.

b) Müşrikler, bunlar büyük işlerin, Allah tarafından idare edildiği konusunda, müslümanlarla birliktirler. Ama bunun dışında, onlardan ayrılırlar. Onlara göre, ibadetleriyle Allah'a yaklaşan salih kullara, Allah ulûhiyyet vermiştir. Dolayısıyla öbür mahlûklar tarafından tapılmaya, bunlar da hak kazanmışlardır. Nitekim sultanlar Sultanı, kendisine güzelce hizmet eden liyakatli kişilere herhangi bir bölgenin yönetimini verir. Beriki de orada, itaat edilmek payesini alır. Onlara göre, bu ikinci dereceden tanrılara kulluk etmedikçe, Allah'a ibadet de makbul olmaz. Allah son derece Yücedir; O'na yaklaşmak için, öbürlerine tapmak şarttır. Onlar görürler, işitirler, kullarına şefaat ederler, onların işlerini düzenlerler ve kendilerine yardım ederler. Bundan dolayı onların adına anıtlar diktiler, heykeller yaptılar ve bu timsalleri, o şahsiyetlere yönelmelerine kıble edindiler. Böyle yapanlardan sonra gelen nesiller, timsallerle, onların medlulleri arasındaki farkı anlayamadılar, onları bizatihi tanrı saydılar. İşte bu sebeptendir ki, Allah Kur'ân'da, bazen hükümranlığın Kendisine has olduğuna, bazen da onların cansız suretler olduğuna dikkatlerini çeker.

c) Hıristiyanlar ise Hz. İsâ'nın (aleyhisselâm), normal insandan zuhur etmeyen olağanüstü işlere mazhar olduğunu görünce, onu diğer insanlardan ayırmak için bir çare aradılar. "Tanrı oğlu" saymak, kendilerine uygun geldi. Kimisi de yüce Yaratıcı'nın onun suretinde göründüğünü düşünerek ona "tanrı" dediler. Sonra gelenler, bu adlandırmanın sırrını anlayamadıkları için, onun "oğul"luğunu ve "tanrı"lığını gerçek sandılar.

Şirk saiklerinden biri de dinî talimlerdekî müteşabih deyimler olmalıdır. Teşabüh, kaçınılmaz bir şeydir. Din, birtakım gerçekleri insanlara bazı lafızlarla ifade eder. Bu kelimelerin ifade ettiği kavramlar, Tanrılıkla

insanlıkta müşterek kavramlar olabilir. Meselâ "dedim" kelimesi, hem beşeriyette mûtad olan "söylemek" işini, hem de Allah'ın bir şeyi irade ettiği zaman ona "ol demesini ifade eder. Birincisi beşerî bir hâdiseye, öbürü ise maddeden uzak, niteliğini bilemeyeceğimiz bir hakikate delâlet eder. Böylece birçok kavram, bir yandan ilâhî hakikati, öbür yandan farklılıklanyla beraber, beşerî hakikatleri ifade eder. Her iki alandaki lafızlar biribirine yakın olunca, ilâhî dinlerin nasları, esas mahallerinden başka taraflara çekilebilmiştir.

Herhangi bir insan, başka bir mahlûkta görüp olağan saymadığı tezahürler karşısında terüddüde düşerek, onda ilâhî bir taraf düşünmüş olabilir (Melekler, veliler vb. insanlardan görülen şeyler gibi). İnsanlar anlayışta eşit değildirler. Bu yüzden Allah'ı, yaratıklara benzetme veya semavî varlıkları, yahut kendilerinden keşf gibi olağanüstü haller görünen salih insanları Allah'a ortak koşmak inancı yerleşmiştir. Peygamberler ilâhî plânla mahlûk plânının ayrı olduğunu göstermek için gelmişlerse de, insanlığın eğilimleri ve anlayış farkları, onların öğretilerini saptırabilmiştir. Meselâ Allah, bütün dinlerde, seçkin ve değerli şahsiyetler için, onlara bir şefaat ve mahbûbiyet vasfı tanımıştır. İnsanlar ise, bu makamların anlamını değiştirmişlerdir. Allah'ın onlara ikramı olan bazı olağan üstü durumları değerlendirme hatasına düşerek, 'mazhar'ı 'masdar' ile karıştırmışlardır. Şah Veliyyullah'a göre Allah, ilâhî bir tedbir eseri olarak, bazı olağanüstü durumları, beşerî ve ruhanî kuvvetlere de vermiştir. Bu kısımdan olan hârikaların Vâcib Teâlâ'ya has olan icadlar ve fiillerle ilgisi yoktur.

Böylece şirk hastalığına mübtela olanlar, çeşitli durumlar gösterirler. Kimi Allah'ı tamamen unutmuştur, sadece "ortaklarına" tapar, onlara yalvarır. Bu varlık silsilesinin, Tek Yaratıcı'ya müncer olacağını düşünse bile, O'nu büsbütün ihmâl etmiştir. Bazısı, kâinatın Rabbinin ve Müdebbirinin Allah olduğunu kabul eder. Fakat O'nun bazı mahlûklara azamet ve ibadet hakkı verdiğine, birtakım özel alanlarda onlara tasarruf yetkisi tanıdığına inanır. Böylesi varlıklar, sıradan yaratıklarla bir tutulamayacağından onlara "Tanrının oğulları", "Tanrının sevgilileri" der; kendilerini ise onların kulu sayar, "Abdulmesîh, "Abdul'uzzâ" diye isimlendirirler. Bütün toplumlarda görülen şaşkınların hastalığı budur.

İslâmiyet mazharı masdarla karıştırmayı önlemek gayesiyle, şirke yol açan işleri küfür saymıştır; timsallere secde etmek, onlar için kurban kesmek, onların adına yemin etmek vb. gibi şirk geçitlerini tıkamıştır. Müşrikler yıldızlara, putlara secde ediyorlardı. İster, bizzat onların kendilerine tapılsın, isterse ulûhiyyetin mazharları düşünülerek tazim olunsunlar, İslâm böyle bir ayırım yapmaksızın, bu işte niyete önem vermeksizin, Allah'tan başkasına secde etmeyi mutlak surette yasaklamıştır. Müşrikler, şeriklerinden yardım diliyor, onlar için adaklar adıyor, maksatlarına böylece ulaşacaklarını umuyorlardı. Kur'ân insanlardan: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ "Yalnız Sana ibadet ederiz, yalnız Senden yardım isteriz." (1, 5) demelerini istemiştir. فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَدًا "Allah'tan başkasına yalvarmayın." (72, 18) demiştir. Yahudi ve Hıristiyanlar dinî önderlerinin helâl ettiklerini helâl, haram kıldıklarını haram saymakla şirke düşmüşlerdi.[7] Kur'ân, bu yetkinin münhasıran Allah'a âit olduğunu açıklar. Müşrikler kendilerine yaklaşmak için putlara ve yıldızlara kurbanlar sunuyorlardı. Keserken onların adına kesiyor veya putlara mahsus ensâb üzerinde kesiyorlardı: Kur'ân, yalnız Allah adına kesilmesini istedi. Şeriklerine yaklaşmak için develeri salıverip bunlara sâibe, bahîra gibi adlar takıyorlardı. Allah bunları yasak kıldı (5, 103).

Birinci Fasıl
ŞİRK ÂMİLLERİ

Kur'ân-ı Kerim şirki şiddetle mahkûm eder. Onun hiçbir konudaki mücadelesi, şirki yıkmak hususundaki mücadelesi kadar dikkat çekici değildir. Yoğun, güçlü, kesin ve ısrarlı olan bu savaşta, hatıra gelen her türlü delille (aklî, psikolojik, teolojik, edebî, tarihî vb.) şirkin belini kırmıştır. Kâinatın genişliği içinde, şirke tırnak kadar bir yer bırakmamıştır.

Şunu hatırlatmakta fayda vardır: Kur'ân'ın delilleri şirk ve inkârın çeşitlerini istihdaf etmekle beraber, birinci plânda, Allah'ı tanıdığı halde O'na başkalarını şerik koşan müşrik tipini muhatap almaktadır. Çünkü insanlığın en büyük ve en yaygın sapıtması, bu yolla olmaktadır. Bu

---

7 krş. 9, 31 ve tefsirleri. Ayrıca bu çalışmamızın ileride gelecek olan bâtıl tanrı figürleri faslına bk.

çalışmamızın çeşitli yerlerinde, dinler tarihinin bu konudaki tanıklığını belirtmiştik. Fakat az önce işaret ettiğimiz gibi, Kur'ân, dinî sapıklıkların öbür kısımlarını da ihmal etmiş değildir, mutlak küfür ve inkarcılara da hitap etmiştir. Meselâ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ "Resûlleri onlara dediler ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında hiç şüphe edilir mi?" (14, 10) âyeti, ilk önce mutlak şüphecilere seslenmektedir. تَدْعُونَنِي لأَكْفُرَ بِاللّٰهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ "Siz beni, Allah'ı tanımamaya, bilmediğim bir şeyi O'na ortak koşmaya çağırıyorsunuz. Ben ise sizi mutlak Gâlib ve çok mağfiret eden (Allah)'a davet ediyorum." (40, 42) âyetinde de, şirkten başka bir de küfürden bahsedilmektedir.

Ulûhiyyetin hususiyetlerinden birini müstakil olarak, bir başkasına tanıyan herkes, Kur'ân nazarında müşriktir. Bunlar, ister Allah'a müsavî tutulsun (6, 150; 26, 98), ister birtakım yarı tanrılar sayılsın, yaratmada dahli olmayan şefaatçiler sanılsın (39, 3; 10, 18); isterse ibadete hedef olmadığı halde, Allah gibi emir ve yasakları yerine getirilsin, yani yaratıklar üzerinde tam bîr hüküm sahibi sayılsın (9, 31; 4, 117. 119; 14, 22); isterse insanlar tarafından uydurulan ve tazim olunan varlıklar olsun; ve isterse tapınma ve mutlak hüküm yetkilen mülahaza olunmaksızın sadece kendisine verilen sevgi, ancak Allah'a verilmesi gereken veya daha fazla bir sevgi olsun (2, 165).[8]

Kur'ân, şirkin tanrılarını, "yok olanlar" "ölüler" diye niteleyerek hiçlik derekesine indirmiş, onlar için "ağızlarında dolaşan kuru isimler" olmaktan öte bir hakikat vermemiş (16, 21; 53, 23; 34, 27; 68, 41); kısaca, delilleriyle müşrikleri her taraftan kuşatmış, onların saklanacağı hiçbir delik bırakmamış, tanrılarının bir çekirdek kabuğuna bile, gerçekte sahip çıkamayacaklarını (35, 13) hatta bir sineğin zararını bile önlemekten (22, 73) âciz olduklarını kafalarına vurmuştur. Şirke hiçbir yer bırakmadıktan sonra, zavallı müşriğin vahîm durumunu, kendine has belâgatıyla şöyle belirtmiştir; وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ "Her kim Allah'a şirk koşarsa, sanki o gökten düşüyor da kendisini kuşlar kapışıyor, yahut rüzgâr onu uzak bir yere sürüklüyor." (22, 31. Nüzul sırası bakımından 103. sıradaki el-Hacc sûresinde yer alır).

8 Krş. Hamidullah, *Le Saint Coran*, 2/96 hk. s. 20.

Şirkin durumu bu kadar acınacak bir zavallılık gösterirken, nasıl olmuş da insanlık kısmen, onun eline düşmüş, bu sahte tanrılardan hoşlanır, tek Allah'a inanmaktan kaçar hale gelmiştir (krş. 17, 46; 39, 45; 40, 12). Ve Kur'ân şirkin "örümcek yuvası" (29, 41) gibi zayıf yapısına niçin bu kadar yığınak yapmış, âdeta ordularla hücum etmiştir? Bu bölümün başında, bunlara biraz temas etmekle beraber, insanlığı şirke götüren saikleri ve bahaneleri, bizzat Kur'ân'a göre ortaya koymak, bu suallerin cevabını verecektir. Bu alanda Kur'ân'da anılan âmiller, azımsanmayacak kadar çoktur. Dikkatsizliğimiz olmamışsa, Kur'ân'da zikrolunan saiklerin tam bir listesini sunmaya çalışacağız. İnsanlık tarihinde şirkin, uzak bir hatıra olarak düşünülmemesi için, geçerken şunu da hatırlatalım ki çağımızda bile şirk uygulanmakta ve meselâ W. James gibi pragmatist bir filozof, şirkin tevhidden farksız olduğunu ileri sürebilmektedir. Pragmatist felsefe sadece, insanın kendisinden üstün saydığı bir varlığa inanmasını haklı görür.[9]

Kur'ân'ın işaret ettiği şirk âmillerini, –anlayışı kolaylaştırmak için– dört gurupta mütalaa edeceğiz. Beşerî vakıaların çoğunda olduğu gibi, bu şahsî tasnifte de tedahüllerin olacağı aşikârdır. Birine konulan bir husus, tâli plânda öbürünü de ilgilendirebilir. Dört ana gurup şunlardan ibarettir:

1. Müşriklerle ilgili sebepler
2. Dış etkenler
3. Resûl ve mü'minlerle ilgili bahaneler
4. Putlarda düşünülen özellikler

1. Müşriklerle İlgili Sebepler

Müşriklerle ilgili sebepler de, bazı alt başlıkları gerektirmektedir,

a) Düşünmemek

Düşünmemek, müşriğin hâkim vasfıdır. Bu; peşin hüküm, zann ve akletmemekle tezahür eder.

a[1] – **Peşin hüküm**. Âd kavminde, kendilerini şirkten temizlenip (bk. 11, 50 vdd.), yalnız Allah'a ibadete davet eden, kendilerine öğütler veren

9 *Dictionnaire de Théologie Catholique*, "Dieu" md., 4/1. kısım, sütun, 1290.

Hz. Hûd'a müşrikler şöyle derler: قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ "İster öğüt ver, ister öğüt verenlerden olma, bizce birdir." (26, 136). Bu reaksiyon peşin hükümden, inattan, başka bir şey değildir. Ne zaman ve hangi konuda olursa olsun, isterse en elle tutulan bir meselede olsun, bu davranışa sahip olan muhataba, söyledikleri üzerine düşündürmeyi sağlayan hiçbir insan olmamıştır. Gün ortasında gözlerini kapayan insan, dışarıda olmasa da, kendi dünyasında geceyi bulabilir.

Müşrik topluluklar peygamberlerinin, apaçık delillerle gelmelerine karşı: فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ "(...) ellerini ağızlarına götürüp 'biz sizinle gönderileni inkâr ettik' dediler." (14, 9). Burada geçen "ellerini ağızlarına götürmek" tabiri, çeşitli şekillerde açıklanmış ise de, her hal ü kârda, muhataplarca peşin bir hükmün ve tam bir kapanmanın ifadesidir. Resûllere; "susun!" demek istemişlerdir, yahut elleriyle Resûllerin ağızlarını kapatmışlardır. Yahut red cevabının alameti olarak ellerini, kendi ağızlarına götürmüşlerdir.[10] Peygamberlerin sözlerinden ayrıldıklarını göstermeye mahsus bir jest de olabilir.[11] Şaşkınlığı veya beğenmeyişi ve hakareti belirten muammalı bir jest, belki de alay için ıslık çalmayı bildiren bir ifadedir.[12]

a² – **Akletmemek**. Birçok durumda müşrikler, düşünmemek ve akıllarını çalıştırmamakla nitelenirler (10, 42-43; 8, 22 vb.). صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ "(...) Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık onlar akledemezler." (2, 171). Onlar, âhirette de: وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ "Eğer işiten ve akleden kimseler olsaydık, çılgın alevli cehennem ehli içinde olmazdık." (67, 10) diye kulak vermediklerini ve düşünmediklerini itiraf edeceklerdir. 35, 40'dan anlıyoruz ki şirk, ne tecrübeden (arzdan), ne gözlemden (gökten) ne de doğru haberden (ilâhî Kitap) gelmemektedir. Düşünen kimse için, şirkin varlıkta hiçbir yeri yoktur.

a³ – **Zan ve tahmine uymak**. Müşriklerin düşünmeyişleri ve aklî muhakemeye dayanmayışları, inanç konusunda sadece bir zann ve bir şeye istinad etmeyen tahminden öteye geçememelerini doğurur. Allah,

---

10 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/400-401.

11 Blachère, *Le Coran*, 2/454.

12 Hamidullah, *Le Saint Coran*, s. 272-273.

müşriklere hitaben: إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ "(...) Siz ancak zanna uyuyorsunuz ve sadece tahminde bulunuyorsunuz." der (6, 148; krş. 11, 27). أَلاَ إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ "İyi bilin ki, göklerde ve yerde kim varsa hepsi Allah'ındır. Allah'tan başka şeriklere tapanlar, sadece zanna tabi oluyorlar. Onlar ancak tahminde bulunuyorlar." (10, 66). وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا "Onların (müşriklerin) çoğu zanna uyuyorlar. Halbuki zan, hakikat karşısında hiçbir şey ifade etmez." (10, 36).

b) Bilgisizlik

Müşriklere hitaben, şöyle demek emrolunuyor: قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا "(...) De ki: 'Nezdinizde bir ilim varsa, onu bize çıkarın.'" (6, 148). Buradaki ilimden maksat: Allah'ın müşriklerin şirklerinden razı ve şirkin geçerli olduğuna dair ilimdir.[13] Bu konuda, onların hiçbir bilgileri yoktur. Şirkin doğruluğu konusunda, delil olarak öne sürecekleri malumata sahip değildirler.[14] 40, 42'de küfür ve şirkin, ilimsiz ve delilsiz olduğu bildirilmektedir. Allah ile beraber başka bir tanrı koyanlar "bilmeyenlerdir" (27, 61), kıt düşünceli olanlardır (27, 62).

c) Şüphecilik

Kendilerini tevhide çağıran Hz. Salih'e (aleyhisselâm) müşrikler derler ki: قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ "Ey Salih! Sen, bundan önce aramızda (fikir bakımından)[15] ümit bağlanan bir kimseydin; şimdi babalarımızın taptıklarına bizi tapmaktan men mi ediyorsun? Doğrusu bizi çağırdığın şeyden tam bir şüphe içindeyiz" (11, 62). Bu şüpheleri, bir tefekküre dayanan metodlu, bir dereceye kadar haklı bir şüphe değildir. Hatta, daha önce pek güvendikleri bir şahsın söylediğine taraftar olmaları normal olarak beklenirdi. Fakat gelenek sebebiyle bırakamadıkları şirke, şüphe bahanesini bulmuşlardır. Zira makbul şüphe, –az da olsa– bir tefekkürü gerektirir. Halbuki, başka yerlerden

[13] bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/352.
[14] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/51.
[15] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/263.

olduğu gibi, buradan da anlaşılıyor ki, onlar bu şüpheye bir düşünce sonucunda ulaşmış değildirler. Sadece, eskileri taklid söz konusudur. Şüpheyi, hakikate ulaşmak için bir metod olarak uygulasalardı, asırlardan beri körü körüne bağlandıkları putlara tapmak hususunda da kendilerine bir şüphe gelmiş olmalıydı.

Nûh, 'Âd, Semûd topluluklarının ve onlardan sonra gelenlerin davranışları: جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ "(...) Onlara resûlleri açık delillerle geldiler. Fakat (müşrikler) ellerini ağızlarına götürüp: 'Biz, sizinle gönderileni inkâr ettik! Bizi çağırdığınız şeyden de tam bir şüphe içindeyiz." (14, 9). Şayet onlar ilmî bir anlayışa sahib olsalardı, şüphe etme kabiliyetinde kimseler olsalardı, ilkin eskiden beri delile dayanmaksızın, bilâkis İlah olmayacaklarına her türlü delilin bulunduğu putlar aleyhinde bir şüphe sahibi olmaları gerekirdi. Kendilerine, yeni bildirilen bir şey hakkında ise, yeterince düşündükten sonra, bir şüpheye hak kazanırlardı. Oysa bunların yaptığı tam tersidir: Şüphe etmeksizin eskiye sarılıyorlar, yeniyi ise derhal reddediyorlar (Âyetteki فَرَدُّوا ' daki ta'kîb belirten fâ gösteriyor ki, duyar duymaz reddettiler *Rûhu'l-Me'ânî*, 13, 194). Demek ki bunların şüpheleri, hesaba alınacak bir şüphe değildir. Bunun bir delili de önce: "redd ve inkâr ettiklerini", arkasından "şüphe içinde olduklarını" ifade etmeleridir. Red peşindir, şüphe ise sümmettedâruk bir bahanedir.

d) Antropomorfizm

Uydurma tanrıların ortaya çıkış sebeplerinden biri de insanların, Allah'ı kendilerine veya öbür yaratıklara kıyas etmiş olmalarıdır. Müşrikin hayal gücü; Allah'ı, insanların vasıflarının ileri derecesini hâiz bir varlık olarak şekillendirir. Böyle bir tasavvur, Allah'ın bütün kâinata Rab ve ilâh olarak yeteceğini düşünemez. Bundan dolayı, kendilerini tevhide çağıran Resûl (Hz. Muhammed (aleyhisselâm)) hakkında bunlar şöyle diyeceklerdir: أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ "Ne o! tanrıları bir tek tanrı mı yapmış, doğrusu bu şaşılacak bir şey!" (38, 5). Kur'ân'ın birçok âyetinde; müşriklerin, Allah'ın hükümranlığında ortağa, yardımcıya (krş. 17, 111), zevce ve çocuklara, neslini sürdürmeye (72, 3; 37, 158), ve insanlardan gelecek nasibe

(6, 136) muhtaç olduğunu sandıklarını görebiliriz. Şu halde Allah'ı yaratıklara benzetme, şirkin âmillerinden biridir. Araya sokulan bu uydurma tanrılar, yarı tanrılar, yardımcılar ve bağımsız şefaatçilerle, O'nun kemâlini tamamlayacaklarını veya uzaklığını yakınlaştıracaklarını yahut gazap ve intikamını hafifleteceklerini zannetmişlerdir.

e) Hevâ ve Heves

İnsanların hevâ ve hevesleri, arzularına uygun ve akıllarına esen her şeyi yapmaları, Tek ve Mutlak Yaratıcı ve Hakimlerinden, O'nun öğretilerinden uzaklaşıp şıpsevdi nefs ve hevalarının hoşlandığı her şeyi, ve bazen kendi kendilerini bile ilâhlaştırmalarına yol açar. Sahte tanrıları ortaya çıkaranlar hakkında şu âyeti dinleyelim: إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ "Bunlar sizin ve geçmiş babalarınızın taptığı kuru isimlerden başka bir şey değildir. Allah, onların tanrılıklarına dair bir delil indirmemiştir. Onlar yalnız zanna ve nefislerinin hevâsına uymaktadırlar" (53, 23).

Kur'ân, bundan da öte, nefis hevasının, arzusunun tanrılaştırılmasından bahseder: أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ "Baksana, şu hevasını tanrı edinene!" (25, 43). İster heva-yı nefse göre insanlar, tanrılar topluluğu (panteon) düşünüp onları kendi aralarında uzlaştırsın, savaştırsın, barıştırsın veya seviştirsin; ister arzularının istediği şeyleri onlara emr ve nehyettirsin, isteklerini güzel veya çirkin göstertsin; isterse yalnız kendi öz arzusunun geçerli ve tatmin olunmaya değer en önemli gaye olduğunu düşünsün, bütün bu durumlarda insan, hevâsını tanrılaştırmış olmaktadır (Burada yazılanları: mitolojiler, epiküriyenler, din dışı humanistler, din dışı egzistansiyalistler, "yaratıcı sanatçı"lar; tanrı, tapmak ve yaratmak kutsal kavramlarını ucuz ucuz dağıtan zihniyetler, sinema artistleri için yıldız (ki bu tabir eskiden, yıldızlara tapınmanın hatırasını saklamaktadır) veya bir kısmı için "seks ilahesi" gibi deyimleri bol bol kullananları vb. ile birlikte hatırlayalım). Hevâ-yı nefs, insanlığın bütün çağlarında görülerek, dar veya geniş anlamdaki bir şirkin, belli başlı kaynağı olmuştur.

f) Kibir

Hükümranlık, saltanat, dünyaca güçlü olmak, refah içinde yaşamak da, şirk ve küfre götürebilmektedir. Halkının yalnız kendisine tapmalarını isteyen eski Mısır Firavunu (krş. 28, 38), –âdeta tanrılığının dayanaklarını bildirircesine– onlara şöyle diyordu: وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ "Mısır hükümranlığı ve ülkemde akan bu ırmaklar benim değil mi, görmüyor musunuz!" (43, 51). İşte bu gururdur ki, âlemlerin Rabbinin elçisi olarak geldiğini bildiren Hz. Mûsa' ya karşı, Firavun'a: قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ "Alemlerin Rabbi de ne imiş!" (26, 23) dedirtecektir.

"Noktalama işaretleri" taşımayan Kur'ân'da, âyetteki: وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ibaresini normal bir soru olarak da anlamak mümkündür. Fakat gerek muhteva, gerek başka yerdeki âyetleri (28, 38; 43, 54) göz önüne alan "selef ve halef müfessirleri", inkâr anlamını çıkarmışlardır.[16] Bu gurur, fert gibi toplum plânında da görülebilir. فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً "Âd kavmi, yer yüzünde haksız yere büyüklük taslamış ve (...) 'bizden daha kuvvetli kim vardır' demişlerdi. Görmüyorlar mıydı ki kendilerini yaratan Allah onlardan daha kuvvetlidir! (..)" (41, 15). Âyetin son kısmı gösteriyor ki, onların gururları Allah'a karşı idi.

Eski Yunan mitolojisinde, insanların tanrılarla mücadelelerini, yarışmalarını ve oradan kaynaklanan çağdaş bazı akımları, ulûhiyyet karşısındaki beşerî gurur bahsinde hatırlamamak mümkün değildir. Nietzsche, bu büyüklenme içinde "Biz Tanrı'yı öldürdük"[17] diyerek, ulûhiyyet düşmanlığının en aşırı örneğini vermiştir. Düşmanlık, çünkü o herhangi bir ilgisiz münkir değildir; Allah'ı alt etme gayretkeşliğini, bir anlamda bildiği Tanrıya düşmanlığını dile getirmiştir. Yine de Tanrı ihtiyacını yok edememiş, beşerî gururu (supermann) tanrılaştırmaya gitmiştir. Şimdiki kavram kargaşasında çok ma'sum hisleri anlatır hâle dönüştüğü de görülen humanisme ise başlangıçta ve şimdiki din dışı hümanizm de (Sartre vb.), ulûhiyyetin aleyhine olarak insanın iktidarını genişletmekten başka bir şey değildir.[18]

---

16 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/147-148.

17 Rousseau, *Les Religions*, s. 5.

18 Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*. Din dışı hümanist cemiyetlerinin, kendi beyanlarına ve

إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ "Allah'ın âyetleri üzerinde, kendilerine gelen bir delil olmaksızın tartışanların kalblerinde, ulaşamayacakları bir büyüklenme vardır. (...)" (40, 56). وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا "(...) Kâfir, zâten kendi Rabbine karşı durana arka çıkar." (25, 55).

2. Dış Etkenler

Şirk saiklerinden dış etkenler: taklit, baskı, refah, şeytanın aldatması, cebr (fatalite) şekillerinde görünür.

a) Taklit

Bu da gelenek ve görenek şeklinde tezahür eder.

a[1]– **Gelenek.** Geçmişleri taklidetmek, şirkin tarihî sebebi sayılabilir. Bu kısım, Kur'ân'da en çok üzerinde durulan şirk âmillerinden birini teşkil eder. Antik çağda müşrik toplulukların çoğu, geçmişlerine olan saygılarını, atalarına tapma derecesine vardırmışlardı. Kur'ân'ın ilk muhatapları olan müşrikler arasında, dar anlamda bir "atalar kültü" görülmese bile, onlardan gelen her şey üzerine, körü körüne titredikleri meydandadır. Kur'ân'ın ısrarlı hücumlarına hedef teşkil eden zihniyetlerden biri de bu olmuştur. Bu gün tecrübelerle öğrenilmiş gerçeklerden kabul edilmektedir ki, gelenekler, saçma bile olsalar, insan toplumları içinden kolay kolay uzaklaştırılamamaktadır. Bazan geleneklerin direnişi, fikirlerin mukavemetinden daha uzun ömürlü olmakta, düşünce tarzını değiştirmiş olmasına rağmen, birçok kimse geleneğin gereğini yerine getirmeye devam etmektedir.

Hz. İbrahim (aleyhisselâm), putların ulûhiyyetle hiçbir ilgisi olamayacağını, akıl ve düşünce plânında isbat ettiği halde (26, 70-73) kavmi, bu yönden bir itirazda bulunamayınca, قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ "dediklerin doğru ama, biz atalarımızı bu şekilde bulduk." diye cevap vermiştir (26, 74). Böylelerine karşı Kur'ân der ki: أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ "(...) ya babaları bir şey akledemeyen, ve doğru yolda olmayan kimseler idiyseler? (O halde

onlar hakkındaki resmî şerhlerine dayanarak, ulûhiyet hakkındaki düşünceleri ve ilgili diğer konular, bu kitabın her yerinde görülebilir. Özellikle bk. s. 41-42; 252-253.

de mi onların ardından gidecekler?)" (2, 170). Benzeri ifadelere çokça rastlanır (43, 24; 5, 104; 10, 78; 31, 21; 37, 69; 21, 54; 14, 10 vb.). Kur'ân'ın, ısrarla şahsî muhakemeye zorlaması sonucunda, etraflarına açılma konusunda, kör ve sağır olacak derecede geçmişlerine bağlı olan (27, 80-81 vb.), o devir Arap toplumu içinde yaşayan, baba ile oğul, karı ile koca, kardeşle kardeş arasında bile inanç ve fikir ayrılığı başlamıştır (58, 22; 9, 23.24). Fakat Kur'ân, doğru yolda olan ecdadı benimsemeyi gerekli görür (krş. 12, 38).

a^2 – **Görenek**. Çevreyi taklit sebebiyle şirke düşmeye ise, İsrail oğullarının, komşu müşriklere bakarak etkilenmelerini örnek verebiliriz. Hz. Mûsa (aleyhisselâm) vesilesiyle Allah onları doğru yola eriştirdiği, asırlık Mısır esaretinden kurtardığı ve nimetlerine mazhar ettiği halde (7, 137), henüz Hz. Mûsa aralarında iken, onlar putlara yönelen bir millet görünce, ona şöyle derler: قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ "Ey Mûsa! Onların tanrıları gibi, bize de bir tanrı yap." (7, 138). İsrail oğulları, çevrenin tesiriyle, sonradan birkaç kere daha buzağıya tapmaya döneceklerdir (2, 93; 4, 153; 7, 148). Kur'ân'ın kısa işaretlerde bulunduğu bu hâdise, *Kitab-ı Mukaddes*'te geniş bir yer işgal etmektedir. "Nebilerin gayretlerine rağmen, çok tanrıcılık İsrail kavminde uzun zaman devam etmiştir. Hatta bazan Mabed'de bile, Yahova ile birlikte, müşriklerin tanrılarına tapmışlardır (krş. Kitab-ı Mukaddes, II, Krallar, 23, 4-11)."[19]

b) Baskı

Hüküm ve otorite sahiplerinin, fiilî baskıları, şirkin devamının sebeplerinden birini teşkil eder. Tevhîd inancının tarihi, Tek olarak Allah'a iman eden kimseleri, zorla eski sapıklıklarına döndürmek için her türlü işkenceye baş vurmuş olan, birçok şirk otoritesi tanımıştır. Hz. İbrahim (aleyhisselâm), putlara karşı çıktığı için ateşe atılmıştır (21, 67-68). Firavun Hz. Mûsa'ya (aleyhisselâm): قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ "Benden başkasını tanrı edinirsen, elbette seni zindanlık ederim." (26, 29) demiştir. Hz. Mûsa ile karşılaşmalarından sonra iman eden sihirbazlara, ellerini ve ayaklarını çaprazlama kestireceğini söylemiştir (26, 49). Bu baskının örnekleri çoktur.

---

19 Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 945; krş. Eliade, *mythes, rêves et mystères*, s. 170-171.

c) Refah

Rahat ve lüks içinde yaşayış, bazan insanları Allah'tan uzaklaştırabilmektedir. Şükürsüz refah erbabı azarak, Allah'ın kulu olduğunu unutur; içinde bulunduğu nimetleri kendi iktidarıyla elde ettiği zannına kapılır. Onlar üzerinde gerçek mülk sahibi imiş, dünyada devamlı kalacakmış, Allah'ın hüküm hakkı yokmuş gibi kendisini mutlak mutasarrıf görür. Böylesinin tasavvurunda Allah çok uzaklarda belli belirsiz bir hatıradır. İnsanların, özellikle batı insanının günümüzdeki durumu, bu konu ile çok ilgili görülmektedir. "Fikrî materyalizm"in azaldığı, fakat buna karşılık "fiilî materyalizm"in arttığı, bir vakıa olarak kabul ve müşahede olunmaktadır. "Her şey, sanki Tanrı yokmuş gibi olup bitiyor. Resmen din kabul edenlerin çoğu, fiilen inanmıyorlarmış gibi yaşamaktadırlar."[20]

Bu tezahürün, Kur'ân'da en dikkati çeken fert tipi Kârun'dur. Elindeki serveti kendi dehâsına veren bu adam, أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا "(...) Allah'ın, önceleri, ondan daha güçlü ve topladığı şey daha fazla olan nice nesilleri yok ettiğini bilmez mi?" (28, 78). Kimi müşrik toplumlar ise, topluluk halinde buna örnek teşkil ederler. Böylelerinin tapındıkları tanrılar, âhirette Allah'ın sorgusuna karşı: قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا "Seni tenzih ederiz. Senden başka tanrı (velî) edinilmemiz[21], bizim haddimize düşmüş değildir. Fakat Sen, onları ve cedlerini zevk içine daldırdın; nihayet Zikr'i (Senin talimatlarını, tevhid'i vb.) unuttular ve helâk olan hayırsız bir kavim oldular." (25, 18). وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلّٰهِ أَنْدَادًا "İnsana bir keder dokunduğunda, gönülden Rabbine dua eder. Sonra katından ona nimet verdiği zaman, önceden Allah'a dua ettiği hali unutur da, O'nun yolundan saptırmak için, Allah'a nid'ler düzmeye başlar." (39, 8). Nidd: benzer, nazir, denk, zıd gibi anlamlara gelir. İnançta, fiili yaşayışta uygulamada, hatta sevgide (2, 165) herhangi bir şeyi Allah'a denk tutmak, o şeyi 'nidd' kılar. Kur'ân'da dünyevî güvenlik ve refahın, şirkle olabilecek ilgisini gösteren çok örnekler vardır.

---

[20] bk. Rousseau, *Les Religions*, s. 5.

[21] Veya "*Sen'den başkasını Velî edinmemiz*". Bu meal bir başka mütevatir kıraate göredir.

d) Şeytanın Aldatması

İnsanlara her türlü kötüüüğü telkin eden Şeytan ve şeytanlar, şirke de saik olurlar. Kur'ân; Şeytanın, insanları şirke götürmesinden bahseder (27, 24). Şeytanlar cinlerden olduğu gibi insanlardan da olur (6, 112). Ancak, onun insanlar üzerinde, iradelerini giderecek bir etkisi olmadığı, Kur'ân'da açıkça bildirildiğinden (14, 22), Şeytanın saptırmasını ifade eden yerleri, sapmalarına yol açacak telkin ve vesveselerde bulunması şeklinde anlamak gerekmiştir.

(Sebe' kraliçesi hakkında Kur'ân, Hüdhüd'ün dilinden şunları nakleder: وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ "Onun ve kavminin, Allah'tan başka güneşe secde ettiklerini gördüm; Şeytan, yaptıklarını kendilerine güzel göstermiş ve onları yoldan saptırmıştır." (27, 24). Şu âyetlerde de Şeytanın, insanlara şirk ve sapıklığı süslediği ve onları saptırdığı bildirilmektedir (29, 38; 19, 83; 6, 43. 137; 43, 37. 62; 16, 63).

e) Cebr (Fatalitè)

Müşrikler, şirkin doğruluğunu gösterecek bir delil bulamayınca cebrî (fataliste) bir izaha başvururlar. Mü'minler de, insanların mukadderatının tek Hâkimi olarak Allah'ı kabul ettikleri için, bu bahanelerine itiraz edemeyeceklerini umarak, şirklerini, Allah'ın kaderine isnad ederler. Halbuki İslâm'ın Cebriyeyi sapık gördüğünü düşünmezler.

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا "Müşrikler: Allah dileseydi, ne biz ne de atalarımız şirk koşmaz, hiçbir şeyi haram kılmazdık' diyecekler; onlardan öncekiler de, bizim azabımızı tadıncaya kadar böyle demişlerdi." (6, 148). Yahut şöyle derler:وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ"Eğer Rahmân dilemiş olsaydı, biz bunlara tapmazdık' derler. Buna dair bir bilgileri yoktur, onlar sadece vehimde bulunuyorlar." (43, 20). Müşrikler, bu sözleriyle Allah'ın şer'î iradesini kastediyorlarsa, yani "Bizim böyle yapmamızı istemeseydi, bildirirdi, yaptığımızı takbih ederdi." demek istiyorlarsa bu, zaten insanlığın başlangıcından beri, Allah'ın gönderdiği bütün resûl ve nebiler tarafından yapılmış, yani tek olarak Allah'a tapılması, bunu O'nun emrettiği bildirilmiştir (43, 45; 16, 36). Eğer Allah'ın kevnî meşîetini kasdediyorlarsa –ki bu daha zahirdir-, yani "şirk yanlış olsaydı,

Allah bize bu fırsatı vermezdi.” demek istiyorlarsa, bu hususta da onların hücceti yoktur. Zira bu, Allah’ın hikmetini, rızasını, gaybını bilmeyi gerektirir. Halbuki, kendileri bunlardan haberdar olamazlar. Fakat Allah, hikmetinin böyle bir fırsatı vermeyi gerektirdiğini, lâkin küfür ve şirkten asla razı olmadığını bildirmiştir (16, 36).[22] İnsana düşen, Allah’ın açıkladığı şeylere göre kendisini ayarlamaktır. Allah’ın meşî’eti gibi bilmediği şeyler hakkında tahminlerde bulunmak (yahrusûn), saçmalamaktır (43, 20). Allah, onların şirk koşmalarını, kevnî meşî’etiyle isteseydi, onlar elbette şirk koşamazlardı (6, 107). Müşrikler, naklettiğimize benzer bir ifadeyi kullanmakla, Allah’ın bu fırsatı kendilerine vermesi sebebiyle, onlardan Razı da olduğunu savunmak istiyorlar ki, meselenin en önemli tarafı burasıdır. Halbuki Allah, iradesinin, rızasından ayrı olduğunu belirtmektedir (39, 7).

Müşriklerin bu iddialarının, İslâm öncesi Arap fatalizmi ile ilgili olması muhtemel bulunduğu gibi, mü’minlerin karşı koyamayacaklarını sandıkları bir delil ileri sürmekle de, yani bir münazara taktiği ile de alakalı olabilir.

3. Resûl ve Mü’minlerle İlgili Bahaneler

Müşrikler, tevhid inancını benimseyip şirkte kalmalarına sebep olarak resuller ile onlara inanan insanlarda bazı vasıflar bulunduğunu ileri sürerler, varlığını ileri sürdükleri vasıflarla ta’lîl ederler. Bunları şöyle detaylandırabiliriz:

a) Resûlün İnsan Olması

Resûlün insan olması, müşriklerin en belirgin itirazlarından birini teşkil eder. Dikkat edilirse bu, Peygamberin şahsiyetiyle değil, risaletin mahiyetiyle ilgili olan bir itirazdır. وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَسُولاً “İnsanlara doğruluk rehberi geldiği zaman inanmalarına engel olan, sadece: ‘Allah, resûl olarak bir insan mı gönderdi?’ demiş olmalarıdır.” (17, 94). Kur’ân’ın bu bahaneye karşı cevabı şudur: قُلْ لَوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلاَئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولاً “De ki: ‘Yer yüzünde yerleşip dolaşanlar melek olsalardı, Biz de onlara gökten resûl olarak melek

[22] krş. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/489.

gönderirdik.'" (17, 95). وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَا يَلْبِسُونَ "*Biz, onu (resûlü) melek kılsaydık bile, bir insan şeklinde yapardık, düştükleri şüpheye onları yine düşürmüş olurduk.*" (6, 9). Kur'ân, müşriklerin bu iddialarını sık sık ele alır (25, 7-8; 64, 6; 6, 91; 14, 10; 21, 3; 23, 34; 54, 24). Bundan da, şirkin, insanlardan birinin, Allah'n elçisi olmasını kolay kolay kabule yanaşmadığı ve yanaşmayacağı sonucu çıkarılabilir.

b) Resûlün Maddî Yönden Zayıf Durumda Olması

Resûlün maddî yönden zayıf durumda olması, müşriklerin sathî ve dünyevî nazarlarında, gerçeğin gizlenmesine sebep olmuştur. Onlar, kuvvetin kendilerinde olmasıyla, hakkın da kendilerinde olması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Hz. Şuayb'a (aleyhisselâm), müşrik olan kavmi: قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا "Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz. Hem seni aramızda güçsüz görüyoruz." (11, 91) demiş ve müşrik akrabalarının hatırı olmasaydı, kendisini taşlayarak öldüreceklerini söylemişlerdir. Keza Firavun hükümetinin ileri gelenleri, Hz. Mûsa'nın davetinden endişe etmeyişlerini, sırf kendilerinin maddi üstünlüklerine, onun ve beraberindekilerinin ise, zayıflıklarına göre hesap etmişlerdir. Demişlerdi ki: وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ "Elbette, biz onları ezecek üstünlükteyiz." (7, 127).

c) Makamperestlik

Müşriklere göre Allah, resûlünü, dünya bakımından, önemli mevki sahibi olanlar arasından seçmelidir. وَقَالُوا لَوْلاَ نُزِّلَ هَذَا الْقُرْءانُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ۞ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ Onlar: 'Bu Kur'ân, iki şehr'in birinden ileri gelen bir büyük adama indirilmeli değil miydi?' dediler. Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştıracaklar?" (43, 31-32). اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ "Allah, risâletini vereceği kimseyi daha iyi bilir." (6, 124). Resûlde, makam ve servet üstünlüğü aramaları hakkında ayrıca bk. 25, 7-8, 10.

d) Dünyevî Gaye Vehmi

Peygamberin dünyevî hâkimiyet peşinde koştuğunu vehmetmeleri de, müşriklerce onu reddetmek için bahane olmaktadır. Hz. Mûsa ve Hz.

Hârûn'a (aleyhimesselâm) karşı Firavun ve hükümetinin ileri gelenleri şöyle derler: قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ "Siz ikiniz, bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan çevirmek ve yer yüzünde saltanat ve hâkimiyet elde etmek için mi geldiniz? Biz size inanmıyoruz." (10, 78). Müşrik yetkililer, Allah'a çağıran resûlü de kendilerine kıyas ederek dünyevî bir üstünlük aradığını vehmeder ve hâkimiyetlerini yitirmek endişesiyle, tevhîde gelmekten kaçınırlar. Hz. Nuh da, kavminin hâkim sınıfı tarafından aynı suçlamaya maruz kalmıştı (23, 24). Anlaşılan, bu kuşku, hâkim grupların fitne ve âfeti, yani ayak bağıdır.

e) İmtihancı Zihniyet

Müşrikler resûllerden, onların haber verdikleri şeylerin doğruluğunu, –hemen o anda ve kendi inatçılıklarını tatmin edecek şekilde– ortaya koyacak hüccet ve burhan isterler. قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ "Ey Hûd! Sen bize açık bir mucize (beyyine) getirmedin, senin sözünden ötürü tanrılarımızı terketmeyiz ve sana inanmayız." (11, 53) derler. Anlaşılan onlar; doğru inancı, doğru yolu ve güzel ahlâkı öğreten bir resûl değil, bir sihirbaz ve hatta hayalhanelerinin buyurduğu her şeyi "olsun" demekle gerçekleştirecek üstün bir kudret bekliyorlardı. Peygamberini gönderen Allah, ihtiyaç halinde, hikmeti gerektirirse, onun elinde bir âyet (mucize) gösterebilir. Fakat peygamber, gelen her müşriğin keyfi için gösteriş yapan bir sihirbaz değildir. Onların istedikleri beyyine'den maksad, kendi seçme haklarını ellerinden alıp zorla imana getirecek bir şey idiyse bu, Allah'ın insanı yaratmaktaki hikmetine aykırıdır. Celâlüddin er-Rûmî'nin güzelce anlattığı gibi: Susuzluktan yanan insan, suyu görür görmez hemen onu ağzına götürür, kana kana içer, Yoksa "bana, bunun su olduğunu isbat edin, sonra içeyim." demez. Bir bahane bulmakla, kendi kendilerini aldatmak konusunda, mukâbere ve inad ehli, her zaman serbest bırakılmışlardır.

Mekke müşrikleri de, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'den; insan gücüyle ve risaletle ilgisi bulunmayan olur olmaz bir sürü şeyler istemişlerdir: وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ

وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلاَلَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلاَئِكَةِ قَبِيلاً * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ "Dediler ki: 'Bize, yerden kaynaklar fışkırtmadıkça sana inanmayacağız veya hurmalıkların, bağların olup, aralarında ırmaklar akıtmalısın. Yahut da iddia ettiğin gibi göğü tepemize parça parça düşürmeli, ya da Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Veya altun bir evin olmalı, yahut göğe yükselmelisin! (...)" (17, 90-93). Bütün bu saçmalıklara karşı Allah, resûlüne sadece şöyle demesini emreder: قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولا "Fe sübhâne'llâh! Ben elçi olan bir insandan başka bir şey miyim?" (17, 93).

f) Mü'minlerin Sadeliği

Resûllere iman edenlerin sade insanlar olmaları da; kibirli, zahirperest, gönülden habersiz, ruhu maddeleşmiş müşriklerin nefretine yol açar. قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الأَرْذَلُونَ "Hep düşük kimseler sana bağlanmışken, biz mi sana inanacağız!" derler (26, 111). İnanmak, o sade insanlarla beraber olmak, kendilerinin prestijlerini alt üst etmez mi? Şayet Peygamber, mü'minleri yanından kovarsa, ekâbir takımı onunla ilgilenebileceklerini söylerler. İnsanların hidayetine sebep olma arzusunun, bu teklifi kabule yol açabileceği ihtimaline karşı, Allah bu sözlerine kulak vermeyi şiddetle yasaklar (26, 114; 11, 29. 30 vb.). Bu taşlaşmış kibir ehline göre, nerede bir üstünlük, nerede bir nimet ve devlet, nerede bir hayır ve bereket varsa, bu elbette kendilerinin hakkıdır. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ "Eğer bu (yani iman) bir hayır olsaydı, bu hususta (o sade insanlar) bizden öne geçemezlerdi." derler (46, 11).

4. Putlarda Düşünülen Özellikler

a) Şefaatçilik

Bazı müşrikler, Allah katında kendilerine şefaat etsinler diye putlara bağlanırlar. Kur'ân bundan bahsetmekle beraber umdukları şefaatin mevzu ve hedefini bildirmiyor. Şefaatin maksadı, muhtemelen dünyada felâketlerden esirgenmeleri ve mutlu bir hayat sürmeleridir. وَيَعْبُدُونَ مِنْ

دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاَءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ "Allah'tan başka kendilerine zarar da fayda da veremeyen şeylere taparlar ve 'bunlar, Allah katında bizim şefaatçilerimizdir' derler. De ki: 'Göklerde ve yerde, Allah'ın bilmediği bir şeyi mi (yani olmayan bir şeyi mi) O'na haber veriyorsunuz?" (10, 18). Şefaati kabul edip etmemek, şefaat imtiyazını vermek Allah'ın elindedir (39, 44; 53, 26; 20, 109). Fakat O, sahte tanrılara böyle bir yetki vermemiştir.

Müşrikler, putlarının kendilerini Allah'a yaklaştıracağını da ileri sürerler. Kur'ân'ın bu konuda onlardan naklettiği sözlerinde, onları tahkir etmek gayesi sezilmemektedir. Anlaşılan onlar, gerçekten bu fonksiyonu putlarına tanıyorlardı. (Bu çalışmamızın bazı yerlerinde işaret ettiğimiz gibi), onlar meleklerin Allah katında değerli varlıklar olduğunu düşünerek kendi zanlarına göre, Allah'a yakın meleklerin müşahhas suretlerini yapmış ve bu meleklerin yerlerini tutmak üzere onların suretlerine tapınmışlardır. Böylece yardıma nail olmak, rızık ve dünyanın çeşitli halleri gibi konularda onların Allah katında şefaatlerini sağlayacaklarını sanmışlardır.[23] وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى "Allah'tan başkalarını hâmîler (evliya') edinenler derler ki: 'Onlara, sırf bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz." (39, 3).

Dünya mutluluğu için fayda beklemek ve kendilerinde bu faydayı gerçekleştirme özelliğini gördükleri varlıkları sembolize etmek sebebiyledir ki, insanlığın büyük bir kısmı cansız suretlere bağlanmıştır. Bu vâkıayı başka türlü açıklamak zordur. "Kevnî (kozmik) veya arzî bir varlığa, bizatihi kendisi için tapınma, dinler tarihinde hiç rastlanmayan bir durumdur. Kutsal bir obje, –şekli veya maddesi ne olursa olsun– yüce realiteyi tecelli ettirdiği veya ona katıldığı için kutsaldır. Her dinî obje, daima bir tek şeyi tecessüd ettirir: Mukaddes'i. (...)"[24] İnsanların bu şekilde bir putperestliğe düşmelerinin çok zor olmadığını anlayabilmek için diyelim ki: Normal olarak insanlarda, bir şahsın suretini onun aslına yakın saymak, hatta bazan aynılaştırma eğilimi vardır. Hele, tazim olunan varlık maddî

---

23 bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/75.

24 Eliade, *Traité*, s. 142. Krş. Aynı yazarın, *mythes, rèves et mystères*, s. 168-173.

değil de ruhanî ise onun, suretlerine taalluk edeceği zannı daha da artar. Hıristiyanlar bile Hz. İsâ, Meryem ve azizlerin suretleri karşısında dua ederken bizzat onların karşılarında olduklarını düşünürler. Ancak bunun, halk dindarlığına ait olduğu bildiriliyor.[25]

b) Zararlarından Korkmak

Müşrikler, taptıkları şeylerin kendilerine zarar verebileceğini düşünerek, onlara kulluk edebilirler. Hz. Hûd'a (aleyhisselâm) onlar şöyle diyorlardı: إِنْ نَقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ "Tanrılarımızdan biri seni çarpmıştır demekten başka bir şey söylemeyiz." (11, 54). Buradaki çarpmak, daha ziyade "deli etmek" şeklinde izah edilmiştir.[26] Arap müşriklerinin, her bir put içinde aslında bir cin bulunduğunu zannettiklerini ve onların, putun şahsında cinne taptıklarını bazı yerlerde söylemiştik. Cinnet vermek de cinlerle ilgili olduğuna göre, onların putları da cinleri temsil ediyor olmalıdır (krş. 4, 117; 34, 41 ve tefsirleri). (Normal olarak insan: aklî, bedenî, malî, ve ailevî işlerinin iyi gitmesine çok büyük önem verdiğinden, şerre maruz kalmak istemez. Çok az bir ihtimal ile, vehmi bir tehlike söylentisi olsa bile ona kulak verir. İsterse zarar vereceği söylenen şeyin hiçbir makul yanı olmasın; o hurafenin gereğini yapar. Şirk, insan psikolojisindeki bu özellikten istifade etmiştir).

c) Aşırı Tazim

Bir varlığı tebcilde ileri gitmek, zamanla onu tanrılaştırmaya yol açabilir. İbadet edilecek derecede yüceltilen şahsiyetler, Allah katında makbul ve aslında böyle bir tazimden kaçan kimseler bile olabilirler. Hıristiyanların Hz. İsâ ile Meryem'i (5, 116), Yahudilerin Uzeyr'i (9, 30), her iki din mensuplarının da din büyüklerini (9, 31), keza müşriklerin melekleri (34, 40) tazimde ileri gitmeleri, onlara ulûhiyyete mahsus bazr özellikleri vermekle sonuçlanmıştır. İbn Abbâs'ın bildirdiğine göre, Nûh, 24'de adları sıralanan Vedd, Suvâ' vb. gibi putlar da, o adları taşıyan şahsiyetlerin, aşırı tazime hedef olmalarıyla ortaya çıkmış olmalıdır.[27]

---

[25] Rousseau, *Les Religions*, s. 111.

[26] bk. Sufyânu's-Sevrî, 11, 54 tefsirinde; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/262.

[27] Buhârî, *Tefsîr*, Nûh sûresinin tefsirinde; er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 30/143-144; İbn

d) Sevgi

Herhangi birine karşı beslenen aşırı sevgi de onu putlaştırmaya götürebilir. 29, 25 âyetinin, bir tefsiri, sevginin de şirk sebeblerinden olduğunu belirtmektedir. Bu tefsire göre[28] âyete şöyle meal verilebilir: وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ "(...) Siz dünya hayatında, Allah'tan başka sevgili putlar edindiniz. Sonra kıyamet gününde ise birbirinizi inkâr edecek, birbirinize lanet edeceksiniz (...)" (29, 25). Bu âyetin tefsiri ile ilgili olarak Âlûsî'nin naklettiği 3., 4., ve 5. tefsirler, sevgi hissinin tatmin edilmek ihtiyacının, bazı varlıkları tanrılaştırmakla sonuçlanabileceğini gösterir. İnsandaki sevmek kabiliyeti, asıl sevgiye lâyık olan gerçek Allah'a verilmezse veya başka şeyler sevilirken O'nun adına sevilmezse, şirke düşülebilmektedir.

Az önce temas ettiğimiz âyet, şu âyetle birlikte mütalaa olunmakla, ulûhiyyetin ve kulluğun sevgi ile münasebeti daha iyi anlaşılabilir: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّٰهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ "Öyle insanlar vardır ki Allah'dan başka nidler (benzerler, ortaklar) edinir ve onları, Allah'ı severcesine sever. İman edenlerse, Allah'a olan sevgileri bakımından daha kuvvetlidirler (...)" (2, 165). Merhum Hamdi Yazır'ın, bu âyetin tefsirine dair değerli açıklamasını, kısmen ihtisar ederek ve sadeleştirerek almayı uygun buluyoruz.

Herhangi bir şeyi, Allah'ı sever gibi sevip, onların arzularına, emirlerine ve yasaklarına itaat etmek, Allah'a denkler tutmak demektir. İnsanlardan, sevdiklerine karşı, bunu açıkça söyleyenler olduğu gibi, tasrih etmeksizin aynı muameleyi yapanlar da vardır. Onları Allah'ı sever gibi severler, velinimet tanırlar, onların sevgisini hareket prensibi edinirler. Allah'a yapılacak şeyleri, onlara yaparlar; O'nun rızasını düşünmeden, onların rızasını elde etmeye çalışırlar. Bu âyet gösteriyor ki ulûhiyyetin son derece sevgiye konu olması, bir esastır. Tanrı, en yüksek mahbubdur ve son derece sevilen şeyler, –ne olursa olsun– mâbud edinilmiş olurlar. Muhabbetin

---

Kesîr, *Tefsîr*, 8/262.

[28] Bu tefsir için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 20/150 vd.

hükmü ise, itaattir. İnsan sevdiğine tam bir itaatle teslim olur. Her insanın siretindeki hareket mebdei, onun mabududur. İnsanlar tarafından, böyle bir sevgi ile tanrı payesi verilen "denkler", o kadar çeşitlidir ki bir taş, bir maden parçasından, bir ot, bir ağaçtan tut, ta gök cisimlerine, ruhlara, meleklere kadar çıkar.

Bununla beraber "onları severler (yuhibbûne-hum)" ibaresindeki şuurlu varlıklara ait olan "onları (hum)" zamiri, bunların özellikle şuurlu olanlarını tasrih etmektedir. Gerçekten; servet, kuvvet, mevki, güzellik gibi, insanların ümidlerine sebeb olan dilberler, kahramanlar, hükümdarlar gibi insanları Allah gibi seven ve uğurlarında her şeyi göze aldıran nice kimseler vardır. İşte bu nokta, şirk ve putperestliğin esasını, beşeriyetin en büyük yarasını teşkil eder. Yunan, Roma, Avrupa medeniyet ve edebiyatında böyle muhabbet tanrılarının hadd u hesabı yoktur. Zamana göre, bu hissin çeşitli şekilleri ortaya çıkar; tanrılık payesi, ucuz ucuz dağıtılır.

İnsan, Allah'ın melekleri, nebi ve velileri gibi değerli kullarını severken de, bu âyetin çizdiği sınırda durmasını bilmelidir. Zira Allah için sevmekle, Allah'ı sever gibi sevmenin arasındaki farkı bilmek gerekir. Allah için sevmek, O'nu sevmenin bir delili olabilir. Fakat bu sevgi, Allah'ı sevmek gibi mabûd haline getirmemelidir. Meselâ hıristiyanların Hz. İsâ hakkında yaptıkları gibi insanı olmamalıdır. Vahdet-i vücudun, "her mevcud Tanrıdır." şeklindeki anlayışı, şirkin içine düşürür ki, felsefe tarihindeki Panteizm budur.

Mü'minlerin Allah'a muhabbeti, her şeyden ziyade ve o müşriklerin taptıkları "benzer ve denklerse, –ve eğer varsa– Allah'a olan sevgilerinden daha şiddetli ve kuvvetlidir. Mü'min her zaman Allah'a yönelir. Müşrik bir puta tapar, hevesine göre durmadan tanrı değiştirir; çok darda kalınca Allah'ı hatırlar. Mü'min, muvahhid olduğundan, bütün sevgisi Allah'da merkezleşir, ve Allah'ın mahlûklarına olan sevgisi, bu mebde'den dağıtılır. Müşriklerinki ise parça bölük olduğundan, bir değer ifade etmez.[29] Demek ki, herhangi bir varlığı tanrılaştırmanın yaygın sebeblerinden biri de, onu Allah'tan müstakil olarak, O'nunla ilgisi olmaksızın sevmektir.

---

[29] bk. Yazır, *Hak Dini*, 1/572-580.

İkinci Fasıl

KUR'ÂN'IN KRONOLOJİK YÖNDEN ŞİRKE KARŞI DAVRANIŞI

1. Başlangıç

Kur'ân, ilk tenzilinden başlayarak, Allah'ın birliğine ve şirkin bâtıllığına işaret etmiştir. Cahiliye Arapları birçok rablere (erbâb) inanıyorlardı. İlk vahiy metni olan 96, 1-5 âyetlerinde, Rabbin ancak mutlak yaratan, bilhassa insanı yaratan ve inayetine mazhar eden Zât olması gerektiği bildirilir. Yaratıcının bir olduğunu ise, zaten müşrikler de kabul ediyorlardı. Bundan sonra Kur'ân, Allah'ı daha ziyade Rabb isminin muzaf şekilleriyle tanıtacaktır. "Âlemlerin Rabbi", "insanların Rabbi", "doğunun ve batının Rabbi" vb. vasıflarla, Rabb vasfı zımnen bâtıl tanrıların elinden alınacak ve Allah'a tahsis edilecektir. Böylece Allah ile Rabb isimleri, gerçek muhtevalarını kazanacaktır (bu çalışmamızda "Rabb" ismini ele alırken, konuyu ayrıntılı olarak görmüştük).

Kur'ân ilk sûrelerinde, bâtıl tanrılara hücum etmek yerine, müşriklerin de tanıdığı "Allah"ın, kim olduğunu bildirmeyi tercih etmiştir. İlâhî irşad ve terbiye, insanların cahilâne bir taassubla köklü bir şekilde bağlandıkları putlara hücum etmeyi, onları irşâd bakımından doğru bulmamıştır. Aksini yapmak, onları daha şiddetli bir inatla putlara sarılmaya götürürdü. Onların şeriklerinin durumunu ayrıntılı olarak münakaşa etmek yerine, Allah'a niçin ve nasıl inanılacağını ortaya koymuş, öbür yandan temel ahlâkî ve içtimaî esaslar üzerinde durmuştur.

İlk sûrelerde ulûhiyyet şöyle nitelenmiştir: Yaratan, sonsuz kerem sahibi (96, 1-3); doğunun ve batının Rabbi Tek gerçek Allah (73, 9); âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahim, din gününün Mâliki (1, 2-4); çok Yüce (87, 1); yeşillikleri bitirip sonra kurutan (87, 4-5); Kendisine karşı büyüklenen zâlim ve fesatçıları gözetleyen ve istediğinde onları helak eden (89, 13-14); kıyametten sonra insanlar hakkında hüküm verecek olan (89, 21 vd.); âhiret ve dünyanın sahibi (92, 13). Allah'a ibadet emrolunur: İnsan kendisini, sırf O'na vermelidir (73, 8); Salâtı yerine getirmelidir (87, 15); O'nu tesbih (73, 7); ibadet ve istiânesini O'na tahsis etmelidir (1, 5). Ahlakî esaslar üzerinde

durulur. İnsan, kendisini arındırmalıdır (87, 14); sabretmelidir (74, 7); Her insan, yaptıkları mukabilinde rehîndir (74, 38); düşkünü doyurmalıdır (74, 44); malını iyiliklerde harcamalı, fenalıktan sakınmalıdır (92, 5). Bu ahlakî ve içtimaî esaslardan, sadece bu örneklerle yetiniyoruz. Nüzul bakımından 2. sırada olan el-Kalem sûresinin 41. âyetinin haklı[30] olarak daha sonraki bir safhaya ait olduğunu düşünürsek denebilir ki, müşriklerin taptıkları tanrılara değinen ilk metin, 18. sıradaki el-Kâfirûn sûresidir. Allah'ın, demin işaret ettiğimiz vasıflarla tanıtılmasından, müşrikler rahatsız olmaya başlamış iseler de, Kur'ân davetinin onlarca ciddiye alındığına dâir hiçbir emare yoktur. Tepkileri, Hz. Muhammed hakkında "mecnûn" (68, 2), Kur'ân hakkında ise "şeytan sözü" (81, 22,25) demekten ibarettir. Baskı ve işkence uygulamasalar bile, bu davetin yayılmasını istemedikleri anlaşılıyor. İşte bu sırada Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'e, el-Kâfirûn sûresi vahyediliyor. Burada, sadece onların taptıkları tanrılara tapılmayacağı belirtilir, fakat o tanrılara hücum edilmez: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

[30] Bizi bu düşünceye götüren, âmiller şunlardır:
1- İslâmî gelenek, bu sûrenin müteaddit âyetlerini (17 ilâ 33 ve 48 ilâ 52) medenî saymaktadır. Demek ki sûrenin, önemli bir kısmı Medine devrine aittir, yani nüzul yönünden 2. olsa bile, bu sûre toptan inmemiştir. Kısmen Mekke'de, kısmen Medine'de tamamlanmış olabilir. Muhtemelen, bu sûrenin baş tarafındaki bazı âyetler. 2. sıradadır, fakat tamamı böyle değildir. Çünkü:
2- Bu sûrenin 9. âyetinde, müşriklerin Hz. Peygamberle bir uzlaşma peşinde oldukları, Mücâhid'in tefsirine göre, kendi tanrılarına meyletmesini istedikleri (İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/217) bildiriliyor. Bu durum, İslâm davetinin ilân olunup, aradan biraz zaman geçmiş olmasını ve hatta –uzlaşma peşinde olduklarına göre-, bu davetin birçok taraftar bulup, az çok bir güç kazanmış olmasını gerektirir. Hâlbuki henüz "yakın akrabalar" bile davet olunmamıştır. Olsa olsa, bu sûrenin başında bildirildiği gibi (68, 2), kendisine vahiy geldiğini söyleyen zâtın, müşriklerce sadece "mecnûn" görülmesi söz konusudur.
3- Sûrenin 10-16. âyetleri, Kur'ân'a karşı ciddî reaksiyon gösteren nüfuzlu bir adamdan bahseder. Vahyin hemen başında, böyle bir tepki izah beklenmez.
4-Sûrenin 35. âyetinde: "Hiç müslümanları mücrimler gibi tutar mıyız?" buyruluyor. İslâm ve müştakları ilk sûrelerde görülmez, bunun yerine iman maddesi kullanılır. İslâm maddesi 39. olan el-A'râf sûresinin 126. âyetiyle başlar (müsteşriklerin çoğuna kalsa, bu kök medenî olmalıdır). Ayrıca burada, Allah'a teslim olmayı ifade eden bir fiil olarak değil, sıfat ve cemî olarak Müslümanlar diye vârid olmaktadır. Vahyin başında, bu durum düşünülemez.
5- Sûrenin 42. âyetinde, secde etmeleri emrolunduğu halde, bu emri yerine getirmeyenlerden bahsediliyor. Halbuki henüz ibadet emri gelmemiştir.

"De ki: 'Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Benim taptığıma da sizler tapmıyorsunuz. Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Benim taptığıma da sizler tapmıyorsunuz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır." (Kâfirûn sûresinin tamamı).

Görüldüğü gibi, anılan sûrede putları terketmeye de davet yoktur. Bundan sonra müşrikler Hz. Peygamber'e şöyle diyeceklerdir: "Bizim taptıklarımız malum, peki sen neye tapıyorsun? Bize bildir, nesebini söyle."[31] Onların bu ifadeleri çok manidardır. Öyle anlaşılıyor ki onlar, hemen bütün müşrikler gibi Yüce Varlık durumunda gördükleri Allah'ı öylesine unutmuşlardı ki, Kur'ân'dan O'nu vasfeden bazı özellikleri işitmelerine rağmen hatırlamıyorlardı. O, ibadet hayatlarından silinmişti. İbadet öteki rablere yapılırdı. Bu rablerin o Yüce Varlıkla bir neseb bağı vardı, (krş. 37, 158; 34, 41; 53, 21-22 vb. Buralarda müşriklerin, cinleri Allah'ın soyundan gelen kızlar (tanrıçalar) olarak düşünüp onlara taptıkları bildirilir). Bir varlığın tanrı olması için, böyle bir nesebe sahip olması gerekliydi. Muhtemelen bundan ötürü "bize Rabbinin nesebini söyle" demişlerdi.

Bunun üzerine el-İhlâs sûresi nâzil olur: قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ * اللّٰهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ "De ki: O Allah'tır, Tektir. O'dur Samed (herkesin kendisine yöneldiği, Müstağnî). Doğurmadı ve doğrulmadı. Hiçbir şey de O'na denk olmadı." Buradaki doğurmamak kavramı da, neseb iddialarını desteklemektedir. Nüzulde 22. sıradaki bu sûre, Kur'ân'ın bildirdiği Allah'ı, mükemmel bir şekilde tavsif etmektedir. Çok yoğun ve özlü bir tarzda, ulûhiyyet konusundaki bütün sapıklıklar reddolunmaktadır. Fakat ne müşriklere, ne de onların ibadet ettikleri tanrılara açık bir tenkid ve hücum yoktur. Kur'ân, kendi sistemini belirtmek yönünde mesafe almaktadır; reaksiyoncu değil aksiyoncu olarak ilerlemektedir.

Bundan sonra müşrikler, "deli" demekle hafife alınacak bir insan karşısında olmadıklarını, onun getirdikleriyle "örümcek yuvası" gibi olan

31 Müşrikler: "*Ey* Muhammed, *Rabbini bize vasfeyle, nesebini bildir*" demişlerdi. Bunun üzerine *Kul huvallahu Ehad* indi. bk. Tirmizî, *Tefsîr*, İhlâs sûresinin tefsirinde; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/133-134; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 30/342-343; rivayetin başka tarikleri için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/538.

şirkin göçebileceğini anlar ve daha da ciddiye aldıklarını belirten sıfatlar verirler: "Saptı, azdı, hevadan konuşuyor." "Azdı" diye tercüme edilen gavâ, Arapçada "bildiği halde, kasden yanlışa gitme"yi ifade eder.[32] Kur'ân onların da iddialarına 23. sırada olan en-Necm sûresinde şöyle cevap verecektir: مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى "Arkadaşınız sapmamış ve azmamıştır. O kendiliğinden konuşmamaktadır." (53, 2-3).

Aynı sûrede (53, 19-23) asıl yanılanların müşrikler olduğu bildirilir: أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى * إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى "Nedir söyler misiniz şu Lât ve Uzzâ (19) ve üçüncüleri olan Menat? (20) Erkekler sizin de, dişiler Allah'ın öyle mi? (21) Şu halde bu haksız bir paylaşma (22) Bunlar sizin ve atalarınızın taktığı adlardan başka bir şey değildir. Allah onların tanrılıklarına dair bir delil indirmemiştir. Onlar sadece zanna ve akıllarına esene uymaktadırlar. Halbuki onlara, aRablerinden doğruluk rehberi gelmiştir." (23). Bu sûrenin bir başka âyetinde, Kur'ân yıldızlara tapmanın da bâtıl olduğunu, şöyle ifade eder: وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى "Doğrusu, Şi'râ yıldızının da Rabbi O'dur." (53, 49). Araplardan Huzâ'a kabilesi bu yıldıza tapardı.[33] Bu âyet mahluk olan o yıldıza tapılamayacağını, dolayısıyla, anlatmaktadır. Sûrelerin çoğu gibi, bunun da tarih itibariyle ne zaman indiğini bilmiyoruz. Habeşistan hicretinden az önce, risaletin 4. senesinde olabilir. Bazılarının düşündüğü gibi 23. âyet daha sonraki bir zamana aitse, denebilir ki şirke kesin hücum başlamamış, ancak Allah'a kızlar isnad edip onlara tapmanın yanlış olduğu anlatılmıştır. 23-37. sûrelerde bâtıl tanrılardan bahsedilmemesi de, bu tahmine bir karine olabilir. Bu tahmin doğru değilse, bâtıl tanrılara hücum 23. sûreden itibaren açıkça başlamıştır.

Daha önceki sûrelerde olduğu gibi, bundan sonra daha da fazla olarak, nüzûl bakımından 23-37. sûrelerde Allah'ın nimetleri, kudreti, özellikle kıyamet ve hesap üzerinde durulur. Bazı geçmiş ümmetlerin başına gelenler haber verilir. 38. olan Sâd sûresinden anlıyoruz ki, müşrikler artık "yalancı, sihirbaz" (38, 4) dedikleri Peygamberin yaptığı karşısında, iyice

---

32 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/417-418.

33 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/34; krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 26/77.

şaşırmışlardır: أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ * وَانْطَلَقَ الْمَلأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ "Ne o, tanrıları bir tek Tanrı mı yapmış! Doğrusu, bu tuhaf bir şey! Onlardan ileri gelenler: 'Yürüyün tanrılarınıza bağlılıkta direnin, sizden istenen şüphesiz budur.' " (38, 5-6). Müşriklerin "sihirbaz" demeleri için, Hz. Peygamber (aleyhisselâm)'in, onların beklemedikleri işler yapmış olduğu, "yalancı" diye nitelemeleri için de hüccet bakımından durumlarını sarsmış, onları öfkelendirmiş olduğu düşünülebilir. Onun sözlerine kulak verenler oluyordu ki putlardan uzaklaşanları durdurmak gayretiyle, onlara bağlılıkta direnme telâşına düşmüşlerdi. Bu âyetlerin nüzul sebebine dâir rivayet, takib ettiğimiz seyri destekler mâhiyettedir. Müşrikler Hz. Peygamberin amcası Ebû Tâlib'e gelirler. Peygambere iletilmek üzere: "Sen bizden ve bizim tanrılarımızı diline dolamaktan vazgeç; biz de seni tanrınla başbaşa bırakalım." derler. Peygamber tevhidi şart koşunca: "Ne o, tanrıları bir tek Tanrı mı yapmış!" diyerek kalkar giderler.[34] Demin gördüğümüz gibi, ilkin en-Necm sûresinde, ağır olmamakla beraber putlara hücum edilmişti. Demek ki yavaş yavaş, müşriklerle mücadele başlamıştır.

2. Kesin ve Yoğun Hücum

Müteakiben 39. olan el-A'râf sûresinde, Allah'tan başka Velî (Koruyucu, Tanrı) edinilmemesi emredilir (7, 3). Allah'tan başka tapılanlar, ölüm sırasında hiçbir şey yapamaz, kaybolup giderler (7, 37). İsrail oğullarının buzağıyı tanrı edinmeleri olayı anlatılır. Bu işin "cahiller"e mahsus olduğu belirtilir. Onun yol gösteremediği, konuşmaktan bile âciz olduğu bildirilir (7, 148). Biliyoruz ki Kur'ân'ın, kıssaları nakletmekten gayesi, tarihî olayları anlatmak değil; onları, irşad gayesi için vesile edinmektir. Şu halde eski müşriklerin ve onların tanrılarının eksiklikleri, Hz. Muhammed'in muhatapları ve onların putları için de tekrarlanmış sayılır.

Bu uzun sûrenin sonlarına doğru putlara hücum şiddet kazanır. أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝ وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلاَ أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ ۝ وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ ۝ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ

34 el-Vahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 209-210 (Sâd sûresi hk.).

فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۞ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلاَ تُنْظِرُونِ ۞ إِنَّ وَلِيِّيَ اللّٰهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ۞ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلاَ أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ ۞ وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ "Kendileri yaratılmış olup bir şey yaratamayan şeyleri mi ortak koşuyorlar? Oysa onlar (putlar) ne onlara yardım edebilir ve ne de kendi kendilerine bir yardımları olur. Onları doğru yola çağırırsanız, size uymazlar; çağırmanız da susmanız da onlar için birdir. Allah'tan başka taptıklarınız da sizin gibi kullardır.[35] Eğer doğru sözlü iseniz onları çağırın da size gelsinler bakalım. Onların yürüyecek ayakları mı var, yoksa tutacak elleri mi var, ya da görecek gözleri mi var, veya işitecek kulakları mı var? De ki: 'O taptıklarınızı çağırın (elinizden gelirse) haydi bana tuzak kurun, göz açtırmayın. Çünkü benim Velî'm (Koruyucum, Rabbim) Kitabı indiren Allah'tır. O, iyileri tevelli edinir. O'ndan başka taptıklarınız kendi kendilerine yardım edemezler ki size yardım etsinler. Onları doğru yola çağırırsanız duymazlar, sana baktıklarını görürsün, oysa görmezler." (7, 191-198).

Görüldüğü gibi, bu pasajda putların bâtıllıkları, deliller yığını ile etkili ve beliğ bir şekilde anlatılmaktadır. Yaratamamak, üstelik yaratılmış olmak, ne kendisine ne başkasına faydası bulunmamak; işitmek, anlamak, çağırınca gelmek, yürümek, görmek, tutmak gibi canlı mahlûkların bile vasıflarına sahip olmamak, putların bâtıl olmaları için yeterli sebepleri teşkil ederler.

Bundan sonra, insanlığın çoğunun Allah'a isnad ettiği, belki de şirkin en yaygın şekli ve kaynağı reddolunur: O da, Allah'ı mahlûklara benzeterek, O'nun da zevceye ve çocuğa sahib olduğunu sanmaktır (72, 3). Kur'ân, bu konuya sık sık dönecektir (18, 4; 19, 88.91-92; 21, 26; 43, 81; 6, 100-101 vb.).

Allah zarar vermek dilerse, müşriklerin sahte tanrılarından bekledikleri –esasen olmayan– şefaatlerinin hiçbir fayda vermediği, onları kurtaramadığı görülür (36, 23-24). Müşrikler, yardıma nail olmak gayesiyle tanrılar edinirler. Halbuki bütün işleri, onlardan bir fayda görmek şöyle dursun, o putların koruyucu askerleri olmaktan ibarettir (36, 74-75). Bu âyetler, şirke

[35] Burada da, putların aslında şuurlu varlıkları (melek, cin, insan) temsil ettiklerine bir işaret görülebilir. Zira 'ibâd (kullar), şuurlu varlıkları düşündürür.

büyük bir darbe indirir. Varlığını âbidlerinin bekçiliğine borçlu olan, hiç tanrı olabilir mi? Ona tapanlardan daha akılsız kimse bulunabilir mi? Müşrikler وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلاَ يَمْلِكُونَ لأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا وَلاَ يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلاَ حَيَاةً وَلاَ نُشُورًا "Allah'tan başka, hiçbir şey yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olan, kendileri için bile zararı savıp, fayda veremeyen; öldürmeye, diriltmeye ve ölümden sonra tekrar can vermeye güçleri yetmeyen tanrılar edindiler." (25, 3). Halbuki Allah, ancak bu işleri yapan olabilir.

İniş sırasında 42. olan el-Furkan sûresinden itibaren, zaman zaman hatırlatılacak olan bir durum haber verilir: Allah âhiret günü müşriklerle, onların taptıkları putları haşredecek; putlaştırılanlar, müşriklerden teberri edecekler, karşılıklı lânetleşeceklerdir. Çeşitli yerlerde temas ettiğimiz gibi putların, aslında; cin, melek, insan gibi şuurlu varlıklar olduğunu hatırlamak, bu haşir, redd ve lânetleşmeleri anlamamızı kolaylaştırır.[36] Bu mes'ele, birçok âyette daha gelecektir (21, 98-99; 29, 25; 19, 82; 26, 93-94. 96-102).

Daha önce, müşriklerce, en fazla, "tanrılarını ağzına almaya cür'et eden bu adam"ın tebliği, onları iyice sarsmıştır: إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلاَ أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا "Eğer tanrılarımıza bağlı kalmak hususunda direnmeseydik neredeyse bizi onlardan saptıracaktı." derler (25, 42). Şimdi işaret edeceğimiz yerde olduğu gibi, birçok durumda gerçek ilâh olan Allah'ın eserleri ayrıntılı olarak bildirilir, arkasından –onların hiçbir şeye yaramadıkları gösterilmek için– bâtıl tanrılarla mukayese edilir. Meselâ 43. sıradaki Fâtır sûresinde on satırlık uzun bir pasajda Allah'ın; insanları önce topraktan sonra sudan yarattığı, ilminin her şeyi kuşattığı, çeşitli nimetleri, kudretinin eserleri, gece ve gündüze, güneş ve aya hükmettiği vb. hatırlatıldıktan sonra, bâtıl tanrıların bir çekirdek zarına bile mâlik ve mutasarrıf olmadıkları açıklanır (35, 11-13).

Tapılan Tanrı insanın duasını işitmeli ve istenileni yerine getirebilmelidir. Halbuki bâtıl tanrılar duayı işitemezler, faraza işitseler bile icabet edemezler (35, 14). Putların ulûhiyyete liyakatsizlik unsurlarından biri olan bu konu da, birçok âyette, değişik şekillerde tekrar ele alınacaktır (46, 5; 20.89; 13, 14; 27, 62 vb.).

---

[36] krş. Hamidullah, *Le Saint Coran*, s. 446.

Hz. İbrahim (aleyhisselâm)'ın devrinin putlarına karşı yaptıkları nakledilerek, Kur'ân'ın muhataplarının yaptıklarını da aynı âkıbetin beklediği anlatılmak istenir. O âlemlerin Rabbi dışında, tapılan her şeye düşmanlığını açıklamıştı (26, 77). O, kavmine yıldızlara, aya, güneşe tapınmayacağını, onların akıllarına sokacak bir şekilde gösterir (6, 75-80). Putlardan hiç korkmadığını (6, 80) söyler, ve Hz. Ali, Gazzâlî, Pascal vb. tarafından üzerinde durulacak olan ilzamî delili (krş. pari de Pascal) kullanarak, iman ve şirk yolları için, فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ "bu iki yoldan güvenli olanı hangisidir?" (6,81) der. Onun putları kırmakla sonuçlanacak olan ve putların tapılmaya lâyık olmadıklarını, müşriklerin vicdanlarına bile kabul ettiren meşhur kıssası uzun uzun anlatılır (21, 56-70; 37, 85-99; 19, 41-49).

Bâtıl tanrılara karşı Kur'ânî mücadelenin çok önemli bir prensibi, 55. sıradaki el-En'âm sûresinde bildirilir: وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ "Onların Allah'tan başka ibadet ettiklerine sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek aşırı gidip Allah'a sövmesinler (...)" (6,108). Muhtemelen Kur'ân'ın şirke karşı açtığı sırf ikna planındaki etkin mücadele, bilhassa mü'minlerin nazarında putları o kadar değersizleştirmişti ki, onlara bu yolun dışında olarak, her türlü hakareti yapmaktan çekinmiyorlardı. Bilhassa yeni ihtida edenin, şiddeti maruftur. Yarattığı insanın fıtratını en iyi bilen Allah, insanın hissî bir şekilde bağlandığı şeylere hakaret edilmesinin, onu çılgına döndüreceğini de tabiatıyla bilmektedir. Zaten muhatapların Allah'ı bilmeleri, sözden ibarettir. Perdeyi yırttılar mı, bir adım daha ileri giderek, O'na sövebilirler. Bundan sonra da, doğru yola gelmeleri iyice zorlaşır.

Bâtıl tanrılarla mücadelede, ibadete konu edilmiş çeşitli varlıklara tapılmayacağı kesin olarak belirtilir: melekler (34, 40-41; 37, 149-157; 43, 15-19 vb.); güneş (27, 24); Allah'tan başka tapılan her şeyin genel adı olan tâgût (39, 17); hevâ-yı nefs (45, 23); Vedd, Suvâ', Yegûs, Ya'ûk, Nesr (71, 25) gibi.

Putların tanrı olamayacakları hakkında, –Mekkî devrenin muhtemelen sonlarına ait bir âyette– "yok" oldukları daha sarih olarak belirtilir: أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي الأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ "Her bir nefsin işlediği her şeyi görüp gözeten Allah hiç (görmeyen, işitmeyen vs.) putlar gibi olur mu? Bir de kalkmış, bunları Allah'a ortak sayıyorlar.

Haydi onların bir hakikati varsa söyleyin, anlaşılsınlar. Göklerde ve yerde bilmediği bir şeyi mi Allah'a haber vereceksiniz? Yoksa sadece bir zanna mı kapılıyorsunuz. (..)" (13, 33). Bâtıl tanrıların, müşriklerin vehimleri dışında bir varlıkları olsaydı, Kendisine hiçbir şey gizli kalmayan Allah, elbette bilirdi.[37] Onların "yoklukları" âyette böylece ifade edilmektedir. Putlar yokluğa gönderilirken, şirkin de "örümcek yuvası" gibi zayıf olduğu bildirilir (29, 42).

3. Medenî Devir

Mekkî sûrelerde şirkin bünyesi yeteri kadar sarsılmış olduğundan, Medenî devirde bâtıl tanrılara tapınmayı konu alan âyetler bâriz derecede azalır. Mekkî devirde reddolunan bâtıl tanrılara, pek değişik bir tip ilâve edilmez. Fakat işaret ettiğimiz azalmadan, şirkin yakasının bırakıldığı anlaşılmamalıdır. Medenî devrin her safhasında da, Allah'tan başka tapılan mefhumlar mahkûm edilir: Nidler (2, 22.165), çocuk (2, 116), cibt ve tâgût (2, 256-257; 4, 51. 60, 76), dişi tanrılar (4, 117), teşrî konusunda tanrılaştırılan (yani insanlar için helâl veya haram kılma yetkisi tanınan) kimseler (krş. 9, 31; 4, 60 ve tefsirleri) gibi şirk unsurları çürütülür. Bütün bunlar hiçbir asla dayanmaz, Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Esasen müşrikler: وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ "Kendilerinin de bilgi sahibi olmadıkları şeylere taparlar." (22, 71). İnsanların Allah'tan başka taptıkları bütün şeyler bir araya da gelseler, bir sineği bile yaratamazlar, hatta sineğin verdiği zararı telafi edemezler (22, 73).

Genel olarak Kur'ân'da görülen şu özellik, Medine devrinde daha bârizdir: Bâtıl tanrılar, özel adlarından ziyade, "Allah'tan başka tapılanlar", "ortaklar", "tanrılarınız" vb. gibi genel ifadelerle mahkûm edilirler. Medenî devirdeki nidler, çocuk, tâgût, cibt vb. demin söylediğimiz şirk unsurlarının da hepsi böyle genel mefhûmlardır. Nidler (denkler, zıdlar, benzerler) umumî ifadesinin, medenî devirde şöyle bir tedrîc geçirdiği söylenebilir. Bu kelime mekkî kullanılışlarda putperestliğin daha kaba tezahürlerini reddeden bir muhtevada olduğu halde (34, 33; 41, 9 ve 39, 8),

---

[37] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/384.

Medenî âyette يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّٰهِ "Allah gibi sevilen nidler" (2, 165), dolayısıyla şirkin daha ince ve gizli bir şekli mahkûm edilmiş olmaktadır.

4. Ehl-i Kitap'taki Şirk Unsurları

Mekkî sûrelerde şirk kâfi derecede iptal edildiğinden, medenî sûrelerde Ehl-i Kitab'ın iddiaları ele alınır. Mekkî devrin sonuna ait 85. sıradaki el-'Ankebût sûresinde, ilk olarak Ehl-i Kitab hakkındaki tutum bildirilir: وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ "Ehl-i Kitab'tan zulmedenler bir yana, onlarla en güzel şekilde mücadele edin, şöyle deyin; 'Bize indirilene de, size indirilene de inandık; bizim Tanrımız da, sizin Tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur." (29, 46).

Medine devrinin başlarından itibaren Yahudilerin, Kur'ân daveti karşısındaki menfi tutumlarına rağmen, aslında aynı Tanrıya inanıldığı hatırlatılır: قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللّٰهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ "De ki: 'Bizim de sizin de Rabbiniz olduğu halde, Allah hakkında mı bizimle mücadele ediyorsunuz?" (2, 139). Bununla beraber Yahudilerin Allah hakkında bazı ilkel telakkilere saplanmış oldukları, O'na karşı inatçı tutumları hatırlatılır: Buzağıya tapmaları (2, 54), Tanrıya iman için O'nu açıkça görmeyi şart koşmaları (2, 55), sırf terslik olsun diye Allah'ın emrini değiştirmeleri (2, 58-59), O'na karşı nankörlükleri (2, 61), meşhur bakara kesme meselesindeki ilâhî emir karşısında direnişleri (2, 67-71) "ahid" almak, "Allah'ın evlâtları ve sevgilileri" olduklarını iddia ederek Allah hakkında ileri geri konuşmaları, kendilerini seçkin saymaları (5, 18; 2, 80, 94, 105, 111), dünyaya olan bağlılıkları sebebiyle يَدُ اللّٰهِ مَغْلُولَةٌ "Allah'ın eli sıkıdır" (5, 64) demeleri kınanır. Bunların çoğu eski Yahudilere ait ise de, benzeri şeylerin şimdikilerden de bekleneceği îma edilir gibidir. Allah, Hz. Peygambere ve müslümanlara Ehl-i Kitab'a şu daveti yapmalarını ister: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّٰهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ "Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi şerik koşmayalım, kimimiz kimimizi O'ndan başka rab edinmesin." (3, 64). Yahudiler hakkındaki en ağır âyetler, onların "Üzeyir Allah'ın oğludur" iddialarını nakleden 9, 30 ve –din adamlarının helâl ve haram saydıklarını olduğu gibi kabul

ederek– onları, teşrîde Allah'a ortak tutmak anlamında rab edinmelerini bildiren 9, 31 âyetidir.

Ehl-i Kitab, olarak Hıristiyanlarla, müslümanların aslında aynı Allah'a inandıkları (29, 46) bildirildikten sonra Medine'nin ilk sûresinde, onların, Hz. İsâ'nın tabiatı hakkındaki sapıklıklarına ima edilir: وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا "Allah çocuk edindi' dediler." (2, 116). Buradaki "onlar" zamirinin kimlerin yerini tuttuğu belli değildir. Daha önceki mekkî sûrelerde olduğu gibi, Allah'a "çocuk isnad eden müşrikler" de olabilir. Ancak, daha çok Hıristiyanların kastedildiğine bir karîne vardır. Zira, az önce Hıristiyanlardan bahsedilmektedir (2, 109-113). Onlara ismen hücum edilmiyor, fakat bu fikrin sapıklık olduğu, terkedilmesi gerektiği ikaz ediliyor. Hıristiyanlar, bu üslûptan paylarını almayıp, Hz. İsâ'nın ulûhiyyetinde direnince onlar, يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ "dininizde taşkınlık etmeyin, Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin (...)." (4, 171) diyerek, Hz. İsâ'nın, Allah'ın kulu ve resûlü olduğuna irşad edilirler. Onlar vazgeçemeyince, Kur'ân onu tanrılaştırmanın "kâfirlik" olduğunu kesin olarak açıklar (5, 17), tevbeye davet edilirler (5, 72-74). Onların Hz. Meryem'i de tanrılaştırmaları (5, 116), din adamlarını bir anlamda Rab edinmeleri (9, 31) yerilir.

Ehl-i Kitab netice olarak şirk bulaşıklarından arınmış halis tevhide davet olunur: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ "De ki: 'Ey Ehl-i Kitab! Bizimle sizin aranızda müşterek şu söze gelin: Allah'tan başkasına tapmayalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, kimimiz kimimizi O'ndan başka rab edinmesin. Eğer yüz çevirirlerse: 'Bizim, Allah'a teslim olduğumuza şahid olun' deyin." (3, 64).

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Kur'ân önce bâtıl inançlara hücum yerine, doğru bir ulûhiyyet inancını yerleştirmeye yönelmiş, şirkin yanlışlığını zımnen ifade etmiş, 23. (belki de ve bilhassa 39.) sûreden itibaren şirkle ve müşriklerle, onları yıpratan bir mücadeleye girişmiş, 85. (yani Mekke devri sonu) sûreye kadar bu devam ettirilmiştir. Şirk iyice iptal edildikten sonra Medine devrinde daha ziyade Ehl-i Kitab'ın inançları düzeltilmek istenmiş, fakat zaman zaman şirkin bâtıllığı da hatırlatılmıştır.

Üçüncü Fasıl
ŞİRK TANRILARINI RED SEBEPLERİ

Vahyin devamı boyunca, nüzul sırasına göre Kur'ân'ın şirk karşısındaki tutumu hakkında az çok bir fikir edindikten sonra, bu fasılda, müşriklerin ibadet ettikleri tanrıların reddedilmesinin sebeplerini derli toplu arzetmek istiyoruz.

1. Hakikî Varlıkları Yoktur

Bâtıl tanrılar konusunda hatıra ilk gelen suallerden biri şudur: Varlık bakımından, Kur'ân onlara gerçek bir varlık tanır mı? Onlarla mücadele ederken, onlarda gerçekten bir varlık ve kudret görerek, bizatihi onlarla mı mücadele etmektedir, yoksa onlara dair inancın beşerî şuurda yer tutmasına mı hücum eder? Cevap olarak diyeceğiz ki, Kur'ân, bâtıl tanrılara inananların varlığına inanır; fakat tanrılarına varlıkta mekân işgal etme hakkı tanımaz. Şu halde onların varlıkları süjededir, zihindedir, yoksa hariçte, hakikatte değildir. Bize göre, bu hüküm indî olmayıp, Kur'ân'ın serahatına dayanmaktadır:

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي
الأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

"(...) Onlar Allah'a ortaklar koştular. De ki: 'Onlara bir ad bulun bakalım; yer yüzünde bilmediği bir şeyi mi Allah'a haber veriyorsunuz? Yoksa kuru sözlerle mi (aldanıyorsunuz)? Kâfirlere düzenleri güzel gösterildi ve doğru yoldan alıkonuldular. Zaten Allah'ın saptırdığına yol gösteren bulunmaz." (13, 33). Onlar hakkında "yok" denilmek yerine, daha etkili bir üslûpla "Allah'ın bilmediği bir şeyi Kendisine haber vermek" diye bildirilmektedir, Allah'ın ilminden, zerrenin bile gizlenmediği birçok âyetle sabittir. Şu halde Allah'ın sahte tanrılara "gerçek bir varlık" vermemiş olması, böylece anlatılıyor. Yoksa onların çeşitli maddî şekiller halinde putlaştırıldıkları bilinmektedir. Eski müfessirlerden İbn Kesîr de "bilmediği" kelimesinin tefsirinde "varlığı olmayan" diyor.[38] Putların varlık sahibi olmayışları, ayrıca "onlara ad bulun bakalım (semmû-hum)" diye ifade ediliyor. Bu da isimle varlık arasındaki yakın ilgiyi belirtmektedir. Felsefî plânda olmasa

[38] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/383.

bile realite alanında adlandırma, varlığı tescil etmek demektir. "Varlık varsa isim de vardır. İsim yoksa varlık da yoktur." anlayışı, hemen hemen bütün kültürlerde bulunan şehadetlerle sabittir.

Kur'ân şunu demek istiyor: "O şerikler, varlıkta mekân tutma ehliyetine sahip iseler, haydi bakalım, adlarını söyleyin onların; lâkin realitede bir gerçeğe tekabül etmeyen, boşlukta kalan bir söz olmasın." Bundan dolayı şeriklere isim vermekten bahsedilen her üç yerde "Allah'ın, tanrılıkları hakkında hiçbir delil indirmediği, sırf sizin (müşriklerin) ve atalarınızın uydurduğu isimler (esmâ' semmeytumû-hâ)" formülünü getirir (7, 71; 12, 40; 53, 23). Şerikler için objektif bir ad, yani varlık tanımaz. Onlara ad koymuş olmayı, müşriklere nisbet eder. Âyetin sonundaki "kafirlere, düzenleri güzel gösterilirdi." fıkrası da, şirkin ve bâtıl tanrıların ancak sübjektif bir varlığa sahip olduğunu gösterir.

أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا "Yoksa onların tanrıları mı var, bize karşı kendilerini mi savunacaklarmış?" (21, 43) mealindeki âyet hakkında Âlûsî der ki: "İnkâr ve nefy, vasfolunan tanrıların varlığına yöneltilmiştir. Yoksa bizzat o sıfata (yani savunmaya) yöneltilmiş değildir. Öyle olsaydı: "Yoksa tanrıları mı kendilerini savunacakmış?" denirdi. Bu da gösteriyor ki onlar varlıktan bile mahrumdurlar, nerde kaldı ki müdafaa etsinler."[39]

Bütün kâinatın Mâlikinin olduğu gibi Mabudunun da Tek olduğunu ifade eden tevhidi (monothèisme), bir tek tanrıya tapmaktan (monolâtrie) ayıran ve bunları yerle gök kadar farklı kılan özellik de, sahte tanrılara gerçek bir varlık tanımamasındadır. Zira ikinci inanç şekli, başka tanrıların da, aynen kendisininki gibi bir varlığa sahip olduğunu kabul eder. Dinler tarihînin bahsettiği haliyle, tevhîd dışındaki şirkle karışmış bütün inançlar, öbür tanrılara da gerçek bir varlık tanırlar. Tevhid geleneğine sahip Yahudilerin bile, bu temayülden kendilerini kurtaramamtş olduklarına delâlet eden birçok yerler vardır.[40]

---

[39] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/52.

[40] *Kitab-ı Mukaddes*, 2/Krallar, 23, 24; I. Samuel, 26, 19'a dayanarak Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 52'de bunu ifade eder. Keza Eski Ahid mütehassıslarından Van Imschoot, *Thèologie de l'Ancien Testament*, 1/42'de birçok cümleleri referans vererek (*Tesniye*, 4, 19; *İşaya*, 41, 21-23; *Mezmur*, 81, 10; 82, 1-7 vb.) aynı şeyi söyler. Hem tevhidi ilan, hem başka tanrılara varlık verme tezadının şöyle açıklandığını bildirir: "Bu tezad, İsrail'i çevreleyen

Sahte tanrıların, ancak âbidleri nazarından var olduğunu, harici bir vücûda sahip olmadığını belirtmek için; Kur'ân, buna delâlet eden tabirleri kullanmakta sürekli ve ısrarlı bir hassasiyet göstermiştir. "Ca'l (yapmak, kılmak)": "Allah'a ortaklar yaptılar" âyetinde olduğu gibi (13, 33. Keza 6, 100. 136; 14, 30; 43, 15.19 vb.). "İttihâz (edinmek)": "Buzağıyı tanrı edindiler" de olduğu gibi (4, 153. Keza 7, 30; 9, 31; 18, 15; 19, 81; 21, 21.24 vb.), "İşrâk (ortak kılmak)": "Allah'a ortak koştular" da olduğu gibi (3, 151. Keza 2, 96; 5, 82; 6, 22. 88. 107. 148 vb.). En çok kullanılan tabir işrâk fiilidir. Daha az olarak, "çağırmak, yalvarmak" fiili getirilir: "Çağırdıklarınız (ted'ûne), çağırdıkları (yed'ûne)" gibi. (6, 56; 7, 194.197; 17, 67; 4, 117 vb.). Bunlardan anlaşılıyor ki, Kur'ân kullandığı tabirlerle de sahte tanrıların sun'îliklerini göstermek istemektedir,

2. Tam Acz İçindedirler

Bâtıl tanrılara gerçek bir varlık tanımamakla beraber, insanlığın şuurunda işgal ettikleri mevhmî varlığı uzaklaştırmak gayesiyle, Kur'ân onlara farazî bir vücûd verir. Zira müşrik, tanrıları için birtakım kemâl vasıfları düşünmektedir. Onun zihnini bu hurafeden temizlemek gayesiyle, o farazî varlıklar, varlıklarını ortaya koymaya davet olunmalıdırlar. Dolayısıyla, putların hiçbir işe yaramadıklarını açığa çıkarmak için, onlara da hitab olunur. Fakat hakikatte onların kabil-i hitap olmadıklarını göstermek ve hatırlatmak ve ancak müşriklerin tasavvurlarında yer alan sübjektif niteliklerini tasrîh etmek üzere, birçok durumda sahte tanrılardan bahsederken Kur'ân: "İddia ettiğiniz gibi", "iddia ettikleri gibi", "iddialarınca" gibi ifadeler kullanır (6, 94; 17, 42.56; 18, 52; 6, 22. 94. 136; 28, 52 vb.). Birçok halde ise, putlara olan hitaplar müşriklerin ağzından nakledilir. Nadiren, –zikredilen hususlar olmaksızın– doğrudan doğruya putlara hitap olunur. Müteakip paragraflar için de geçerli olacak olan bu gerekli açıklamadan sonra, putların aczi konusuna girebiliriz.

Şirk tanrılarının bir şeye yaramayacaklarını anlatmak üzere, Kur'ân'ın

---

ortamla izahını bulur. Sahte tanrılara karşı girişilen polemik ve Yahovayı öbür milletler tarafından tapılan tanrıların üstüne yükseltme arzusu, bu "hiçler"e hayat vermiştir." (J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*[2], s. 72'den Van Imschoot, 1/42'de naklediyor). Yahudilerin, Tanrı'yı bilhassa kendilerinin Tanrısı sayma eğilimleri de, tevhidi bu hale dönüştürmüş olmalarında etkili olmuş olabilir.

en çok kullandığı ifade, “onlar, ne zarar ne de fayda veremezler” formülüdür. Bunların Kur’ân’da geçtiği yerler göz önüne alınırsa, maddî ve manevî ferdî ve içtimaî, her türlü mutluluk ve bedbahtlık sebeplerini kapsayan şümûllu kavramlar oldukları anlaşılır. İnsanın Tanrısından beklediği en önemli şey; kendisini mutlu kılıp, bedbahtlıklardan kurtarmasıdır. Putlar, başkalarına olmadığı gibi, bizzat kendilerine tapanlara da fayda veya zarar veremezler, gelen bir zararı uzaklaştıramazlar.

Hz. İbrahim (aleyhisselâm), kavmine karşı der ki: قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لاَ يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلاَ يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ “O halde, Allah’tan başka size hiçbir fayda ve zarar veremeyecek olan şeylere ne diye taparsınız? Yuf olsun (yazıklar olsun) size de, Allah’tan başka taptıklarınıza da! Akletmiyor musunuz?” (21, 66-67).

Kur’ân-ı Kerîm, bâtıl tanrıların bu noksanlığını, değişik üslûp ve muhtevalarda mükerrer olarak hatırlatacak, müşriklerin kafalarına, hatta şuur altlarına nüfuz ederek, onlardan zarar ve fayda hassalarını beklemek vehminden müşrikleri arıtacaktır (bk. 6, 71; 10, 18.106; 17, 56. 20, 89; 22, 12; 25, 55; 26, 73).

Müşrikler o tanrılara; zararlarından korktukları ve fayda umdukları için bağlanmışlardı. Bu mesele üzerindeki ısrarından da anlaşılıyor ki, Kur’ân nazarında da, gerçek Tanrı aynı anda bu iki hususiyeti cem’eden olmalıdır. Allah’ın bu vasıfları haiz olduğu, değişik şekillerde ifade edilir: “Allah size bir zarar dilerse, yahut bir fayda dilerse, O’na karşı kimin gücü bir şeye yeter?” (48, 11). وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلاَ رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ “Allah sana bir zarar verirse, onu O’ndan başkası gideremez. Sana bir iyilik dilerse, O’nun lütfunu engelleyecek yoktur (...)” (10, 107. ayrıca bk. 6, 17; 36, 23; 39, 38).

Müşrikler, kendi kendileriyle de mantıkî değildirler. Yani müşriğin hatası yalnız dışardan anlaşılmakla kalmaz, şirk bizzat kendisini çürütecek taraflar saklar, “yapısını bir uçurum ağzında kurmuştur.” (9, 109). Zira madem ki o, putlardan zarar beklemektedir ve ona dayanmasının sebeplerinden biri de budur. Öyleyse zarar halinde, inancı gereğince o puta yalvarması lazım gelmez mi? Halbuki müşrik, zarar halinde kalkar Allah’a yönelir, bu da o tanrıların bir işe yaramadığının bizzat müşrik tarafından tescilinden başka bir şey değildir: وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ فَلَمَّا

نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنْسَانُ كَفُورًا "Denizde bir zarar size dokunduğu zaman, Allah'tan başka yalvardıklarınız kaybolur gider. Fakat O sizi karaya çıkararak kurtarınca yüz çevirirsiniz. Zaten insan pek nankördür." (17, 67. Ayrıca bk. 16, 54; 10, 12; 23, 75; 30, 33; 39, 8.49).

Kaldı ki bu tanrılar, değil başkalarına, değil âbidlerine, kendi kendilerine bile fayda vermekten, yahut bir zararı uzaklaştırmaktan âcizdirler: قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ "De ki: 'Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?', Allah'dır' de. 'O'ndan başka, kendilerine bile bir fayda veremeyen, bir zararı uzaklaştıramayan tanrılar mı edindiniz? De: 'Körle gören bir olur mu? veya karanlıkla aydınlık bir midir? (...)" (13, 16).[41]

وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلاَ يَمْلِكُونَ لأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا وَلاَ يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلاَ حَيَاةً وَلاَ نُشُورًا "Onlar –Allah'tan başka– hiçbir şey yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olan, kendi kendilerinden bile zararı uzaklaştırıp fayda veremeyen, ne öldürmeye ne diriltmeye ve ne de ölümden sonra canlandırmaya güçleri yetmeyen tanrılar edindiler." (25, 3). Halbuki Allah olabilmek için, bütün bu işleri yapmak lâzımdır. "Onlar müşriklere yardım edemezler, kendi kendilerine bile yardım edemezler." (7, 192).

3. Canlıların Özelliklerinden Bile Mahrumdurlar

Tapılan varlığın, ona tapandan daha üstün niteliklere sahip olması gereklidir. Halbuki putlar, insandan üstün olmak bir tarafa, canlı mahlûkların özelliklerinden bile mahrumdurlar. Kur'ân, bu husus üzerinde de durmuştur.

Putlar, esasen, hayat hususiyetinden bütünüyle yoksundur. Görme hassaları yoktur; işitmezler, konuşmazlar. Tutacak elleri, yürüyecek ayakları yoktur. Yol gösteremezler, düşünemezler, bilemezler. Onların mahrum oldukları sıfatların, biri veya birkaçı, değişik âyetlere dağılmış olarak bulunabilir. Şu pasajda, nisbeten toplu bir tarzda görebiliriz:

41 Âyetin meali: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/133; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/368'de yapılan tefsirlere göre verilmiştir.

وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ * إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلاَ تُنْظِرُونِ "*(...) Onları doğru yola çağırırsanız, size uymazlar; çağırmanız da susmanız da onlar için birdir. Allah'tan başka taptıklarınız putlar da sizin gibi yaratıklardır. Eğer doğru sözlü iseniz, onları çağırın da size gelsinler bakalım. Onların yürüyecek ayakları mı var, yoksa tutacak elleri mî var, ya da görecek gözleri mi var veya işitecek kulakları mı var? (..)*" (A'raf, 7/193-195. Ayrıca bk. Meryem, 19/42; 35, 14; 26, 72). Onlar akledemezler (39, 43), bilemezler (16, 56), yol gösteremezler, hatta birisi götürmeksizin gidemezler (10, 36), söz söyleyemezler (20, 89). Kendilerine takdim olunan yiyecekleri bile alıp yiyemezler (37, 91). Velhasıl أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ "onlar ölüdürler, diri değildirler." (16, 21). En son zikrettiğimiz "ölü" sıfatı, şeriklerin en büyük eksikliğini teşkil eder. Ölü demekle, müsbet namına ne varsa, onların hepsinden yoksun oldukları belirtilmiş olur. Zira hayat bütün müsbet sıfatları geçerli kılan asıl sıfattır.

Halbuki Allah, bâtıl tanrılarda bulunmayan sıfatlara kemaliyle sahiptir: İşitir (43, 80; 3, 181 vb.), Görür (18, 26; 9, 105 vb.), doğru yolu gösterir (6, 161; 16, 121 vb.), bilir (16, 23; 33, 51 vb.), Kelâm'ı (7, 144; 2, 75 vb.). Emri (7, 29; 13, 25 vb.), Çağırması (26, 10; 79, 16; 7, 22) vardır. Allah Hayy ve Kayyûm'dur (2, 255). Her canlıya hayat veren ve öldüren (3, 156), ölümsüz diridir (25, 58).

Müşriklerin tanrılarında eksik olduğu bildirilen her şeyin zıddının, Allah'da bulunması şart değildir. Meselâ deminki 7, 195 âyetinde putların "Yürüyecek ayakları mı var?" denilerek noksanlıkları gösterilmişse de, Kur'ân Allah'a "ayak" nisbet etmez. 37, 91 "yiyemediklerini" kınar, halbuki Allah Kendisinden bu mahlûk sıfatını açıkça nefyeder: وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ "O beslenmeyip besleyendir." (6, 14). Zira her zaman maksad, onlardaki noksanlıkla Allah'ı tanıtmak değil, putların bir canlı mahlûk kadar bile olamayacaklarını ortaya koymaktır.

4. İnsan Eliyle Yapılmış Cansız Şeylerdir

Bazı müşrikler, kendi elleriyle şekil verdikleri birtakım cansız nesnelere taparlar. Tapan insanın istediği tarzda biçim vereceği, yontacağı bir surete tapmak, aklın haricine çıkmak, apaçık şeyleri inkâr etmektir. Putu

yapan insanın, ondan daha üstün sıfatlara ve kabiliyetlere sahip olduğu ortadadır. Hz. İbrahim bunları anlatmak için kavmine şöyle demiştir: قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ "Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Halbuki sizi de yonttuklarınızı da Allah yaratmıştır." (37, 95-96).

Yine Hz. İbrahim, babasına ve kavmine: إِذْ قَالَ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ "Bu tapınıp durduğunuz timsaller de ne oluyor?" (21, 52) diyerek taştan, ağaçtan, madenden vs. yapmış oldukları bu nesnelerin, ruhsuz cesetlerden ibaret olduğunu, onların akıllarına yerleştirmek istemiştir. Bu bedahete rağmen, onlar tapınmalarında ısrar edince فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلاَّ كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ "Hepsini paramparça edip, içlerinden büyüğünü, ona baş vursunlar diye sağlam bıraktı." (21, 58). Onların taptıkları şeyleri, ayak altında kalan küçük taş parçaları, ağaç molozları haline getirmekle Hz. İbrahim'in kırmak istediği, –zaten maddeden başka bir şey olmadıklarını bildiği– o cansız suretler değil, müşriklerin zihinlerinde yer etmiş olan, heykeller gibi taşlaşmış hurafeler idi.

Onun muhatapları, yanlış yolda olup, o putlara tapmayı kafalarından ve kalblerinden silip çıkaracakları yerde: قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ "Bir şey yapacaksanız, şunu yakın da tanrılarınıza yardım edin.' dediler." (21, 68). Putların boşluğuna dair, burada müşriklerin itirafından yeni bir şey öğreniyoruz: Kendilerini bile bir gencin elinden kurtaramayan tanrılar, insanlık içinde, ancak kullarının yardımlarıyla veya onlar üzerinde direnmeleriyle (25, 42) kalabiliyorlar. Halbuki tapılan Allah, üstün vasıflarıyla Kendisini kabul ettiren olmak gerekir.

Allah'ın, şirk dünyasına gönderdiği Resûl Hz. Muhammed'in (aleyhisselâm) elinde, gerçek Tanrı'ya davet etmekten, hüccetten başka bir şey yoktu. Onun muhataplarının da, uzun bir süre yaptıkları, yine putlarını zorla yaşatmak için dayatmak olmuştur: وَانْطَلَقَ الْمَلأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ "Onlardan ileri gelenler; 'Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta direnin, sizden istenen şüphesiz budur' diyerek kalkıp öne düştüler." (38, 6). Hz. Nuh'un (aleyhisselâm) da davet ve hüccetine karşı bir kısmı öne düşüp halka: وَقَالُوا لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَلاَ سُوَاعًا وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا "Sakın tanrılarınızı bırakmayın. Vedd, Suvâ', Yegûs, Ya'ûk ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!" (71, 23) demişlerdi. Peygamberleri gönderen. Kendisini kabul

ettiren gerçek Allah ise, hükmün Kendisine ait olduğunu, peygamberlerini muvaffak eylemekle izhar eder.

5. Yaratıcıya Ait Fiillerden Âcizdirler

Müşriklerce tapılan tanrıların sahte olduğunu ortaya koymak için Kur'ân, Allah'ın bazı fiilleri üzerinde düşünmeye davet eder. O tanrıların, bu işleri yapamayacakları aşikâr olduğuna göre, onların Allah olamayacakları gösterilir.

a) Yaratamazlar

Bazı filozoflar Allah'ı mevcut maddeye şekil veren bir usta görmek isteseler de[42] Kur'ân'a göre, gerçek Tanrı Yaratıcı olan Tanrıdır. Yaratma fiilini ulûhiyyetin özelliği ve gereği saymamak, şirke açık kapı bırakır. Allah gayûrdur, Kendisinin yaratıp inayetine mazhar ettiği kullarının, başka tanrılar uydurup onlara ibadet etmelerine müsaade edemez (16, 71-73). Müşrikler, Tanrı'da yaratıcı olmak vasfını şart görmediklerinden rastgele nesneleri tanrı saymaktan çekinmemişlerdi. Kur'ân, onları sıkıştırır, yaratmadıkları halde hangi sıfatla tanrılaştırıldıklarının hesabını sorar: قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللّٰهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنّٰى تُؤْفَكُونَ "*De ki: 'Koştuğunuz ortaklardan ilkin yaratıp, sonra bunu tekrar eden var mıdır?' De ki: Allah ilkin yaratır, sonra bunu tekrar eder. Nasıl da döndürülüyorsunuz?*" (10, 34).

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اِئْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "De ki: Allah'tan başka taptıklarınıza baksanıza! Yer yüzünde ne yaratmışlar, bana göstersenize! Yoksa göklerde mi ortaklıkları var? Eğer doğru söylüyorsanız (buna dair) size indirilmiş bir Kitap veya intikal etmiş bir bilgi kalıntısı varsa bana getirin." (46, 4. krş. 35, 40). Normal olarak, şirke yöneltilen bu hücumların yanıbaşında, Allah'ın yarattığı şeyler, az çok ayrıntılı olarak bildirilmektedir. Meselâ, son olarak zikrettiğimiz âyetten önce 46, 3'de, O'nun gökleri ve yeri, ve ikisi arasında bulunan varlıkları vb. yarattığı bildirilmektedir.

---

[42] Moreau, *Le Dieu des Philosophes*, s. 93.

Nahl sûresinin baş tarafında, Allah'ın icraatı ayrıntılı olarak hatırlatılır. Bir buçuk sayfa kadar tutan bu pasajda: gökleri ve yeri var ettiği, insanı bir nutfeden yarattığı, hayvanları da insanların emrine amade kıldığı, gökten indirdiği su ile otlaklar, ekinler, bağlar, bahçeler ve her türlü ürünleri çıkarttığı, geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı insanların istifadesine verdiği; denizleri, nehirleri, sarsıntıları dengeleyen sabit dağları, dağlardaki geçitleri meydana getirdiği bildirilir. (16, 3-16). Bütün bunlardan sonra; أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ "Hiç yaratan, yaratmayana benzer mi?" (16, 17) der. Muhterem M. Hamidullah'ın bir yerde dediği gibi: Öğrencisinde mantık yoluyla, yavaş yavaş bir fikir doğurtmaya çalışan Yunan filozofunun aksine olarak Kur'ân, muhatabının başına, bedahetler yığınını toplar; bunlar öyle delillerdir ki, –iyi niyetli olmak şartıyla– muhatabı tepeden tırnağa değiştirir.[43] İşaret ettiğimiz pasajda da, bunun güzel bir örneği görülmektedir.

قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ لاَ يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ "De ki: Allah'tan başka tanrı olduklarını iddia ettiğiniz halde, göklerde ve yerde zerre kadar bir şeye sahip olmayan ve oralarda hiçbir ortaklıkları da bulunmayan ve içlerinden hiçbirinin Allah'a yardımcı olmadığı o (sahte tanrıları) çağırsanıza!" (34, 22). Burada, şirk inancına gökler ve yer genişliğince bir meydan okuma vardır: "Biz diyoruz ki, sizin her şey zannettiğiniz o tanrılar hiçbir şeydir, bir zerrenin bile maliki değildir. Aksini iddia ediyorsanız, hangi zerreyi yaratmışlar getiriniz, bir tohuma bile sahip olduklarını söyleyebilir misiniz? Buna müstakillen malik olamadıkları gibi, müşterek olarak da malik değildirler." denilmek istenmektedir.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَ يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ "Ey insanlar! Bir misal verilmektedir, şimdi onu dinleyin: Sizin Allah'tan başka taptıklarınız, bir araya da gelseler, bir sinek bile yaratamazlar (...)" (22, 73). Bir sineği yaratmakla, bir fili yaratmak arasında fark yoktur. Fakat, bazı yönlerden insanlar sineği hakir gördüklerinden, sahte tanrıların onu bile yaratamayışlarında,

43 Hamidullah, *Le Saint Coran*, Tûr sûresine dair notta, s. 599.

psikolojik etki kuvveti vardır. قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ "(...) Yoksa Allah'a, Allah gibi yaratması olan ortaklar buldular da, yaratmaları birbirine mi benzettiler? De ki: 'Her şeyi yaratan Allah'tır. O, her şeye üstün gelen Tek Allah'tır." (13, 16).

Kur'ân, sahte tanrıların yaratmaktan aciz olduklarını, müşriklerin kafalarına vurmaya büyük önem verir. Bu konuda şu âyetlere de bakılabilir: 25, 3; 16, 20; 7, 191.

b) Diriltemezler

Bâtıl tanrılar, bir şeyi ilk olarak (ibtidâen) yaratamadıkları gibi, yaratılmış olanı öldürüp sonra canlandıramazlar. أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ "Yeryüzünde edindikleri tanrılar, onlar mı ölüleri diriltecekler?" (21, 21). Bazı müfessirlerin belirttiği üzere, Arap müşrikleri, tanrılarının kendilerini dirilteceklerini iddia etmemişlerdir. Fakat ölüleri diriltmek, ulûhiyyetin hususiyetlerinden biri olduğundan, tutundukları o nesneler için ulûhiyyet isbat etmelerinden ötürü, iltizam suretiyle, diriltme gücünü de onlara tanımış sayılırlar.[44]

Müşrikler, tanrılarının kendilerini ölümden sonra dirilteceğini ileri sürmese de, Kur'ân şunu belirtmek isteyebilir. Allah O olabilir ki, ölmüş insanları diriltebilir ve onları yeniden hayata mazhar edebilir, onların putları bu kudrete sahip olmadıklarına göre tanrı olamazlar. Ebu's-Su'ûd'a nisbet edilen fikre göre, müşrikler, tanrıları için diriltme gücü de tanımış olabilirler.[45] Bu da büsbütün uzak bir ihtimal değildir. Sırf inad için böyle bir şeyi de söylemiş olabilirler. وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلاَ يَمْلِكُونَ لأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا وَلاَ يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلاَ حَيَاةً وَلاَ نُشُورًا "(...) Kendilerine ne zarar ve ne de fayda veremeyen, öldürmeye, diriltmeye ve ölümden sonra tekrar canlandırmaya güçleri yetmeyen tanrılar edindiler." (25, 3).

---

44 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/22.
45 *Aynı yerde.*

c) Rızıklandıramazlar

Rızkı yaratan, veren ve sebeplerini yaratıp bütün canlıların hizmetine mazhar kılan Allah'tır. Bâtıl tanrılar bundan da âcizdirler.

اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ "Allah O'dur ki, sizi yaratır, sonra rızıklandırır, sonra öldürür, daha sonra da diriltir. O'na koştuğunuz ortaklarınızdan, bunlardan herhangi birini yapan var mıdır? Allah onların ortak koştukları şeylerden münezzehtir, yücedir." (30, 40).

وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئًا وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ "(Müşrikler) kendilerine ne göklerden, ne yerden verecek rızıkları olmayan ve isteseler bile rızık vermeye güç yetiremeyen, Allah'tan başka şeylere tapıyorlar." (16, 73. Keza bk. 27, 64; 29, 17).

Allah rızka muhtaç olmadığı (51, 57), Kendisi başkalarını doyurup Kendisi beslenmeyen olduğu halde (6, 14), birçok bâtıl tanrılar, âbidlerinin rızıklarına muhtaç varlıklardır (bu çalışmamızda "er-Rezzâk" ismine bk.).

d) Duaya İcabet Edemezler

İnsanın Allah edindiği varlıkta aradığı vasıflardan biri de, onunla bir münâcat gerçekleştirebilmektir. İnsanın, en mahrem bir şekilde kendisini açacağı varlık, Allah'dır. Hiç kimseye söyleyemediğini O'na söyler. Ancak gaye, sadece "açılmak"tan ibaret bir tek taraflı konuşma sürdürmek değil, karşıdakinden cevaplar, itmi'nanlar, feyizler de alabilmektir. Böylece, sıbgasının özlemini gideren, ebedîlik karışık bir sohbete, fanî dünyada nail olmaktır. Allah O olabilir ki, insanın diliyle yaptığı duaları işitir. Diliyle yapmasa da haliyle ifade ettiğini bilir. Hatta kalbinin en derin köşelerinde yatan arzularına da muttali olur ve bütün bunların gereğini yerine getirebilir.

Allah, kulunun dua etmesini ister; bunu yapmazsa kendisine değer vermeyeceğini bildirir (25, 77). Kendisini unutmuş, yad ellere düşmüş olanların hidayete ermeleri için, "yalvarsınlar diye" musibetler gönderir (7, 64). وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ "Beni çağırın, Benden isteyin, duanıza icabet edeyim." der (40, 60). اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ "İçten yalvararak, gizli gizli

Rabbinize niyaz edin, O duada aşırı gidenleri sevmez." (7, 55). Hikmeti gerektirirse, kulunun faydasına göre istenileni verir (krş. 2, 216; 6, 41; 17, 11).

Kur'ân, makbul kulların dua etmeleri üzerine Allah'ın, onların dileklerini gerçekleştirmiş olmasının örnekleriyle doludur. Hz. İbrahim'in Mekke hakkındaki duası (14, 35-41); yaşı geçkin olduğu halde ona oğul vermesi (37, 100-101); Hz. Zekeriyya'nın böyle bir dileğini yerine getirmesi (19, 2-6); Hz. Mûsa'nın Firavun aleyhindeki duası (10, 88); Hz. Eyyûb'un duası (38, 41); Hz. Muhammed'in ve mü'minlerin duaları (17, 80; 8, 9) vb. Allah'in çaresiz kalana icabet ettiğini insanlar, hatta müşrikler bildikleri için, muztar kalınca O'na yalvarırlar. Kur'ân, insanlardaki bu özelliği, çarpıcı tablolarıyla sergilemektedir. Dehşetlerin kendisini kuşattığı anda kalbine ve aklına bulaşmış olan pisliklerden insan sıyrılır ve Allah'ın kendisini üzerine yarattığı fıtratı, asaletiyle ortaya çıkar. Öyle anlarda insan; sığınağının, koruyucusunun yalnız Allah olduğunu, muhakemesiz olarak şimşek hızıyla çakan bir sezgiyle farkeder, adeta bir refleksle O'na yalvarır. Etkisine maruz kaldığı şokun ani tesiriyle bir hafıza kaybına uğramışçasına, koştuğu bütün ortakları unutmuştur. Fakat unutkan ve nankör insan, felaketi atlatınca فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ "daha önce sızlanan, yakaran kendisi değilmiş gibi" (10, 12) döner, bu kere de Allah'ı unutur.

Sıkıntıların parlattığı fıtrat, heva ve hevesin zulüm ve taşkınlıklarıyla yeniden kirlenir. Ancak, Allah'a verdikleri ahde sadık kalan mü'minler değişmezler. Kur'ân'ın birçok âyeti, demin anlattığımız hususiyetleri tasvir eder (6, 40-41; 63, 64; 10, 12, 21,22-23; 17, 67; 29, 65; 31, 32 vb.). Sadece birini iktibas edelim:

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "(...)
Bir fırtına çıkıp onları her taraftan dalgaların sardığı, çepeçevre kuşatıldıklarını sandıkları anda ise, Allah'ın dinine sarılarak, 'Bizi bu tehlikeden kurtarırsan, yemin ederiz ki, şükredenlerden oluruz' diye gönülden O'na yalvarırlar. Allah onları kurtarınca hemen yer yüzünde haksız yere taşkınlıklara başlarlar. Ey insanlar! Dünya hayatı boyunca yaptığınız taşkınlık,

sadece kendi aleyhinizedir. Sonra dönüşünüz Bizedir. Yaptıklarınızı, size gösteririz." (10, 22-23).

Müşrikler de, böyle halleri ya bizzat tecrübe ettiklerinden veya başkasının tecrübelerini dinlediklerinden, çaresiz kalana Allah'tan başka kurtarıcı olmadığını kabul ediyorlardı. Bu sebeple, Kur'ân bunu bir bedahet olarak bildirir ve öbür tanrıların sahtelikleri için delil olarak bunu serdeder:

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ ءَإِلَهٌ مَعَ اللهِ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ "(tanrılarınız mı iyidir) Yoksa, çaresiz kalanın, Kendisine yakardığı zaman duasını kabul eden, başındaki sıkıntıyı gideren ve sizi yer yüzünün sahipleri yapan mı? Allah'ın yanında bir tanrı ha! Pek kıt düşünüyorsunuz." (27, 62).

Halbuki وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ "Denizde bir sıkıntıya düştüğünüz zaman, Allah'tan başka bütün taptıklarınız kaybolup gider." (17, 67). Zira böyle durumlarda, sahte tanrılara yalvarmanın fayda vermeyeceğini, başkasının söylemesine lüzum yok, kendileri de bilirler. Fakat, putların duaya icabet etmemeleri, sadece büyük felâket anlarına mahsus değildir. Sair zamanlarda da icabet edemezler. Ancak, müşrikler oyalandıklarından dolayı, belki de bunun farkına varmazlar. إِنْ تَدْعُوهُمْ لاَ يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ "Onları (putları) çağırırsanız, çağrınızı işitmezler; işitmiş olsalar bile size icabet edemezler." (35, 14).

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لاَ يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ "Makbul olan dua, ancak Allah'a olan duadır. Ondan başka yalvardıklan, kendilerine hiçbir cevap veremezler. Durumları, suyun ağzına gelmesi için, kuyunun başında avuçlarını suya karşı açmış, fakat hiçbir zaman suya kavuşamayacak adamın durumu gibidir. İşte kâfirlerin yalvarışı da böylece kaybolup boşa gider." (13, 14). Bu âyetin tefsiriyle ilgili olarak Hz. Ali'den: "Kuyunun üstünden eliyle su almak isteyen adam, ebediyyen suya ulaşamaz, su nereden ağzına erişsin?" açıklaması gelmiştir.[46] Mücâhid de: "Suyu uzaktan çağırıp, eliyle işaret eden adam gibidir ki, su asla kendisine gelmez" demektedir.[47]

46 Sufyân es-Sevrî, *Tefsîr*, s. 160.

47 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/367.

Şu halde bâtıl tanrılar, tapanların kendilerinden beklediği en önemli özelliklerden olan icabetten de mahrumdurlar.وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَنْ لاَ يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ"Kendisine kıyamet gününe kadar icabet etmeyecek, Allah'tan başka şeylere yalvarandan daha sapık kim olabilir? Çünkü, yalvardıkları şeyler, yalvarışlarından habersizdirler." (46, 5).

e) Hüküm Yetkileri Yoktur

وَاللّٰهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لاَ يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ "*Allah, gerçekten hükmeder. O'ndan başka taptıkları ise, hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz ki Allah, hakkıyla İşiten ve Gören'dir.*" (40, 20). Sahte tanrılar bir çekirdek kabuğuna veya zarına bile malik ve mutasarrıf olmadıkları için (35, 13), tabiatıyla hiçbir şeye de hükmedemezler. Buna karşılık, hükümranlığın her zaman Allah'a mahsus olduğunu gösteren birçok âyet vardır. Hüküm; ilim, iktidar, izzet vb. özellikleri gerektirir. Allah'tan başka tapılanların ise, "hükmünü yürütür" sözüne lâyık hakimiyetleri yoktur.

f) Hidayet Edemezler

قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللّٰهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ "*De ki: 'Koştuğunuz ortaklardan gerçeğe eriştiren var mıdır?' De ki: Allah'tır ki gerçeğe eriştirir. Hidayet eden mi, yoksa birisi götürmezse gidemeyen mi uyulmağa lâyıktır? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?*" (10, 35)

Kur'ân-ı Kerîm hidâyet etmeyi, yani doğru yola ve gerçeğe eriştirmeyi, Allah'a tahsis eder (bu çalışmamızda "el-Hâdî" ismine bk.). Allah, doğruya yöneltme kabiliyetinde bir kılavuz olarak akıl verir. Ayrıca Kitap indirir, nebiler gönderir. Bunlarla gönderdiği hidayeti kabul için lütuf ve tevfik verir. Dış ve iç dünyada deliller koyar.[48] Şeriklerden, doğru yolu gösteren, Kitap indiren, örnek tatbikçiler olan nebiler gönderen var mıdır? Gâfil kalbleri uyarıp, dumura uğramış muhakemeleri harekete geçiren var mıdır? Olmadığı içindir ki ve bu suali cevapsız bıraktıklarından dolayıdır ki, Peygambere bu işi yapmanın ancak Allah'a mahsus olduğunu açıklaması emrediliyor.

---

48 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/113.

Durum bu kadarla anlaşılmakla birlikte, hidâyet etme hususiyetinden mahrumiyetleri sebebiyle, putların tanrı olamayacakları konusunda, müşrikleri iyice susturmak için deliller devam ediyor: "Hidayet eden mi; yoksa birisi götürmezse gidemeyen mi uyulmağa lâyıktır?" Burada hem cansız putlar, hem şuurlu varlıklardan tanrılaştırılanlar kasdedilmiş olabilir. Arapçada esas itibariyle akıllılar için kullanılan مَنْ men ilgi zamirinin getirilmiş olması, daha çok ikinci ihtimali hatıra getirmektedir. Tanrılaştırılan varlığın bir peygamber olduğunu farzedelim. Doğruyu tebliğ etmesi bakımından, hidâyet etme vasfına en yakın insan odur. Fakat o bile Allah'ın hidâyeti olmazsa doğru yola giremez. Şuurlu varlıklar hakkında olabileceğini düşündüren bir husus da, "uyulmak" tabiridir. Arap dilinde bazen görüldüğü gibi, maddi putlar şuurlu varlık durumuna geçirilmiş olabilir. Yahut bir taglîb bulunabilir. Putların aslında şuurlu varlıkların sembolleri olması dolayısıyla da, onlar hakkında şuurlulara ait zamir getirilmiş olması muhtemeldir. Cansız putlar, maddî ve manevî yol göstermek şöyle dursun, bir insan kendilerini bir yerden öbür yere nakletmese, kendi başlarına gidemezler bile.

Bu âyet, tapanların tanrılaştırdıkları melek, insan, taş vb. varlıklara isnad ettikleri emir ve yasaklara uyulamayacağını bildiriyor. Halbuki esas gaye, onlara kulluk edilemeyeceğini bildirmektir. Bunda da şu incelikler düşünülebilir: Tabi olmak, ibadet etmekten daha aşağıda olan bir mertebedir. Onlara uymak bile doğru olmadığına göre, ibadet etmek haydi haydi doğru değildir, denilmek istenmiştir.[49]

g) Gaybı Bilemezler

Sibak itibariyle bâtıl tanrıları tavsif eden (16, 20) âyetinden hemen sonra devamla: أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ "Ölüdürler onlar, diri değildirler. Ne zaman diriltileceklerini farkedemezler." (16, 21) buyurulmaktadır. Burada, bâtıl tanrılar hakkında bir tehekküm (alay üslubu) vardır. Bu camid şeyler, şimdiki durumda, gözlerinin önündekileri farkedemezken, ilmi ancak Allah'a mahsus olan gaybı hiç bilemeyeceklerini ifade edebilir.[50]

---

49 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/115.
50 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/120-121.

Buna göre, bâtıl tanrıların eksikliklerinden biri de, gaybı bilemeyişleridir. Gaybı bilmek, ulûhiyyetin özelliklerinden olduğuna göre, bilemeyenlerin ulûhiyyeti, kendiliğinden düşer. Cahiliye Araplarının putlarına gaybı bilme vasfı tanıdıklarını biliyoruz. Ama onların tanrıları "konuşmadıkları" için, onların bilgisini, şu usulle elde etmeyi düşünürlerdi. Müşriklerin hayatında en çok cari olan işlere dair olumlu ve olumsuz cevapları ihtiva eden oklar vardı, Mekkeliler Hübel putunun yanında duran bu okları çekmek suretiyle onun fikrini öğrendiklerini sanırlardı.[51] Müşrik Araplara göre, putların içinde olan cin, gaybı kâhinlere bildirirdi.[52] Ayrıca hemen bütün müşrik toplulukların, tanrılarına "gayb bilgisi" tanıdığı görülür. Yapılacak işler hakkında onlara danışılır ve onların işaretlerini anlamak bir uzmanlar grubunu gerektirirdi. Kısaca kehânet (divination) diye adlandırılan bu iş yani işaretler ilmi Bâbil, Yunan, Etrüsk, Latin, Aztek'lerde resmî kuruluşların işiydi. Daha az gelişmiş olarak, ilkel toplulukların da çoğunda görülmektedir.[53]

Bu yaygın vakıa gösteriyor ki, birçok insanın taptığı şeyde bulmak istediği özelliklerden biri de, kendisi için gayb olan hususlara muttali olmaktır. Bu muhal merakı, birçok hurafenin kaynağı olmuştur. Kur'ân gaybı, Allah'tan başkasının bilemeyeceğini söylemekle, kendisine inananları bu hurafelerden kurtarmıştır.

6. Büyük Felâket Sırasında Kaybolurlar

Büyük felâket anlarında, bâtıl tanrıların işe yaramadıklarını, ortalıkta görünmez olduklarını, Kur'ân birçok yerde, müşriklerin yüzüne çarpar ve onlara şunu düşündürmek ister: Siz, kendi tecrübelerinizle de biliyorsunuz kî, Allah'ı unutarak ibadet ettiğiniz şeyler tehlike anında görünmez olurlar, yani siz onları düşünmez, onlara yönelmez olursunuz. Ancak Allah'a dönersiniz, O'na yalvarırsınız. Böylece, onların tanrı olmadığını siz de bilip dururken, onları araya koymak manasızdır.

---

51 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 122-123'de, bu işin keyfiyeti ayrıntılı olarak görülebilir. Müellifin referansları için aynı yere bk.

52 *Aynı eser*, s. 144-145.

53 Rousseau, *Les Religions*, s. 21-22.

وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ "Denizde dara düştüğünüz zaman, Allah'tan başka yakardıklarınız (taptıklarınız) kaybolur gider (...)" (17, 67). فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ "Rabbinin buyruğu (azabı) gelince, Allah'tan başka taptıkları tanrılar, kendilerine bir fayda vermedi, kayıplarını artırmaktan başka bir şeye yaramadı." (11, 101).

Bazan da, bir tehekkümle şöyle denir: فَلَوْلاَ نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ "O zamanlar (azab halinde), Kendisine yakınlık peyda etmek için Allah'tan başka edindikleri tanrıları kendilerine yardım etselerdi ya! Bilakis tanrıları onlardan uzaklaştılar. Bu, onların yalanı ve uydurup durdukları şeydir." (46, 28).

Sahte tanrılar, dünyada olduğu gibi âhirette de müşrikleri terk edeceklerdir: وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ "(...) Varlığınızda ortakları olduğunu iddia etiğiniz şefaaçilerinizi yanınızda görmüyoruz. İşte aramızdaki bağlar koptu, iddia ettiğiniz ortaklar, sizden uzaklaştılar!" (6, 94). Cehenneme atılmış olan müşriklere şöyle denir: ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُو مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ الْكَافِرِينَ "'Hani Allah'tan başka taptıklarınız?' Onlar: 'Bizden uzaklaştılar (...)' derler." (40, 73-74).

Bu ve benzen âyetlerde "uzaklaşma", "ortalıkta olmamak, yitip gitmek" anlamınadır.[54] Tanrılar'ının müşrikleri bırakıp gitmeleri için ayrıca bk. 26, 96-102; 6, 41.

7. Kendilerine Tapanları Savunamazlar

Müşrikler Allah'ın talimatlarından yüz çevirirken (21, 42), kendilerine arka çıkacak tanrılarına güveniyorlarsa, böyle bir şeyi hiç düşünmesinler: أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا لاَ يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلاَ هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ "Yoksa kendilerini Bizden (Bizim azabımızdan veya "Bizden başka") savunacak tanrıları mı var? O tanrılar, kendi kendilerine bile yardım edemezler ve Bizim katımızdan bir yardıma nail olamazlar." (21, 43). Âyetin başında

[54] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 24/86.

bulunan neviden sualler, bir cevap beklemek gayesiyle değil, o iddiayı taşıyanların kafalarına vurmak içindir. Âyet bildiriyor ki, bu putlar, bizzat kendilerinde bulunan bir kuvvete sahip değildirler. Allah da onlara, Kendisine karşı koyacakları bir kuvvet vermemiştir ki, güçlerini, ondan alsınlar. Şu halde, o tanrılar abidlerini savunmak imkânından tamamen mahrumdurlar. 36, 23; 26, 92-95 âyetleri de, putların bu eksikliklerine temas etmektedir.

8. Şefaat Edemezler

Bir çok âyetin ifade ettiği gibi (10, 18; 39, 3 vb.), müşrikler taptıkları putları veya putların sembolize ettiği melek, cin, insan gibi şuurlu varlıkları, Allah katında şefaatlerini umduklarından dolayı, tanrılaştırmışlardı. Şefaat ise, hükümranlık sahibi olanın kendisi katında şefaate müsaade etmesi ile olur: قُلْ لِلّٰهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا “De ki: ‘Bütün şefaat Allah’ındır.” (39, 44). Şefaat müsaadesi, O’ndan gelmezse, hiçbir değer ifade etmez. Allah ise şefaati, iznine bağlamıştır. Razı olduğu kimseye, bu hakkı verebilir (10, 3; 2, 255). O makbul kullar ise, Allah’ın kendilerinden razı olduğu tevhîd yolundaki[55] kimselerdir (21, 28; 34, 23; 19, 87). Halbuki Allah şefaatçi oldukları ileri sürülen şirk tanrılarına bu yetkiyi vermemiştir.

أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لاَ يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلاَ يَعْقِلُونَ “Yoksa onlar, Allah’tan başkasını şefaatçiler mi edindiler? De ki: ‘Hiçbir şeye güç yetiremezler ve akıl erdiremezlerse de mi?” (39, 43). أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمٰنُ بِضُرٍّ لاَ تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلاَ يُنْقِذُونِ “Ben, O’ndan başka tanrılar edinir miyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek isterse, o tanrıların şefaati bana fayda vermez, beni kurtaramazlar da.” (36, 23). Âyetin, bir mü’minden naklettiği bu söz, müşriklerin telakkisine göre onlara hitap etmiştir: “Eğer tanrılarınız varsa, şefaat da edecek olsalar, yine de bir fayda vermezler.” takdirindedir.

Şefaat ümidi, şirkin en yaygın sebeplerinden olmalı ki, Kur’ân, bâtıl tanrıların bu rollerini kesin olarak reddetmeye birçok âyetinde yer vermiştir (6, 51,70,94; 20, 109; 30, 13; 32, 4; 40, 18; 43, 86).

---

[55] Âlûsî, *Rûhu’l-Me'ânî*, 17/33; 16/137.

9. Delile Dayanmazlar

İbadete hedef olmak, bazı özelliklere sahip olmayı gerektirir. Müşriklerin tanrılarının yaratmak, mutlak kudret, mutlak ilim vb. gibi, ulûhiyyet için şart olan sıfatları haiz olmadıkları ortada ise de; hiç değilse insanlardan gelen itaat hürmet ve sevginin en ileri derecesi olan ibadete mevzu olmak için, kendilerini haklı gösterecek delillere dayanmaları gerekir. Bu deliller, ancak Allah katından gelebilir. Herhangi bir varlığın ibadete hedef olabilmesi için, Allah'ın, bu yetkiyi ona verdiğine dair bir bilgi, bir belge olmalıdır. Halbuki putlar, böyle bir te'yide mazhar değildirler. Tamamen aksine olarak, onlara böyle bir yetki vermediğini, Allah kesin olarak bildirmektedir:

وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ "Senden önce gönderdiğimiz resûllere sor, Biz Rahmân'dan başka, ibadet edilecek tanrılar meşru kılmış mıyız?" (43, 45). Şu halde müşriklerin: melekler, cinler ve bazı insanlar hakkında Allah'ın evlatları şeklinde bir inanca sahip olarak, onlara kulluk etmeleri, sırf vehme dayanmaktadır, iftiradan başka bir şey değildir: قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ *سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ "De ki: 'Eğer Rahmân'ın çocuğu olsa, kulluk edenlerin ilki ben olurdum.' Göklerin ve yerin Rabbi, Arş'ın Rabbi onların dediklerinden münezzehtir." (43, 81-82). Ashab-ı Kehf ise şöyle der: هَؤُلاَءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلاَ يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ "O kavmimiz, tutmuşlar Allah'tan başka tanrılar edinmişler. Onlar hakkında açık bir delil getirselerdi ya." (18, 15).

Müşrikler, Allah'a inanmakla, öbür tanrılarını uzlaştırma işini, O'nun yetkili kılmasından başka bir şeye dayandırmazlar. Her halde onlar arasında, tanrılarının ilâhî bir delile sahip oldukları şeklinde iddia yaygın idi. Kur'ân, bunu ibtal etmek için birçok yerde mükerrer surette: مَا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ "Allah, onların hakkında hiçbir delil indirmemiştir." der (7, 71; 12, 40; 53, 23; 3, 151; 6, 81; 22, 71; 10, 68 vb.).

Müşriklerin, akıl veya tecrübe yoluyla, Allah'ın bazı varlıklara ulûhîyyet yetkisi verdiğine dair bir bilgiye ulaşmaları düşünülemez. Aslında, onlar da taptıkları şeyler hakkında bir bilgiye sahip değildirler (43, 20; 16, 56). Demek ki, bâtıl tanrılar, başlıca ilim ve istidlal yollarından, hiçbirisinde (ne sadık haberde, ne akılda ve ne de tecrübede) bir dayanak noktası bulamazlar.

10. Putlar, Kendilerine Tapanları Reddederler

Kur'ân, şirki söküp atmak için, Allah'tan başka tanrılar edinmenin âhirette ortaya çıkaracağı sonucu, canlı sahneler halinde, muhataplarının gözleri önüne getirir. Müşriklerle beraber tanrılarının da haşrolunacağını bildirir. İş işten geçtikten sonra, tapanlarla tapılanlar arasındaki çekişmeleri, karşılıklı suçlamaları ve tanrılarının âbidlerini reddedişlerini, muhatap seyreder.

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلاَءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا * فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلاَ نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا
"O gün (Allah) onları ve Allah'tan başka taptıkları şeyleri toplar ve: 'Bu kullarımı siz mi saptırdınız, yoksa kendi kendilerine mi yoldan saptılar?' der. Onlar: 'Haşa, Senin dûnunda tanrılar edinilmemiz[56] doğru olmaz; fakat Sen, onlara ve onların babalarına nimetler verdin de sonunda Senin Zikrini (Seni anmayı, yahut Senin Kitabını, tevhidi) unuttular ve helaki hakkeden bir millet oldular' derler. (O zaman, müşriklere Allah tarafından şöyle denir:) "Söylediklerinizde sizi yalancı çıkardılar, artık kendinizden azabı çeviremez, yardıma da nail olamazsınız. İnkâr edenlere büyük bir azap tattıracağız." (25, 17-19)

Görüldüğü gibi, âyette "Allah'tan başka taptıkları şeyler" diye genel bir ifade getirilmiştir. Bunlardan nakledilen sözler, daha çok şuurlu varlıkları (melek, cin insan) düşündürürse de, bunlara tahsis etmeye sebep teşkil etmez. Allah, müşriklerin çirkin inançlarının mâhiyetini teşhir etmek için; cansız varlıkları canlandırıp, kendilerine tapmak akılsızlığını gösteren insanları, onlara tekzib ettirebilir de. Bununla beraber, bu ve benzeri yerlerde, yâni putların diriltileceklerini, konuşacaklarını bildiren, onlara şuur ve nutk isbat eden âyetler hakkında şöyle de düşünülebilir:

Bazı yerlerde temas ettiğimiz gibi, putlar aslında şuurlu varlıkları sembolize etmektedir. Bunlar, Allah'ın evladları diye düşünülen melekler

---

[56] Bu meal, mütevatir kıraatlardan *nuttahaze* kıraatına göre verilmiştir. Daha meşhur olan *nattahize* kıraati göz önüne alınırsa, anlam şöyle olur: "*Senden başkasını velîler (veya dostlar) edinmemiz doğru olmaz.*" (bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/107). *İttihâzu evliyâ'* tabiri, Kur'ân'da "tanrı edinmek, tapmak" mânâsına da gelmektedir (bk. 29, 42.).

veya cinler, yahut önem verilen insanlar olabilir.[57] Kur'ân'daki 6, 100; 53, 19-22; 43, 19; 37, 158; 4, 117; 34, 40-41 vb. birçok âyete ve bunların tefsirlerine bakılırsa, bu düşüncenin haklı olduğu anlaşılır.[58] Muhterem Hamidullah şöyle diyor: "Müslümanlar arasında genel olarak kabul edilen bir tefsire göre, her put veya fetişin arkasında onu tahrik eden bir şeytan vardır. Şu halde bu karşılıklı beddualaşma, müşriklerle şeytanlar arasında cereyan eder, yoksa bizatihi putlarla değil."[59]

Hülasa, ister putlar ister putların temsil ettiği şuurlular olsun, tanrılaştırılan varlıklar, kendilerine tapanları reddedeceklerdir. Kur'ân, birçok yerde, bunu belirtmeye önem vermiştir (35, 14; 10, 28-30; 28, 64; 18, 52; 16, 86; 46, 5; 19, 82; 2, 166-167; 5, 116). Müşrikler de, dehşet karşısında, onlara tapmadıkları şeklinde yalan söyleyecek, inkâr edeceklerdir (6, 23; 41, 47; 30, 13; 40, 74), karşılıklı lânetleşeceklerdir (29, 25; 26, 92-97).

Sahte tanrılar, kendilerine tapanlarla birlikte cehenneme atılacaklardır: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ "Siz ve Allah'tan başka taptıklarınız, şüphesiz ki cehennem odunusunuz. Oraya gireceksiniz. Şayet bunlar tanrı olsalardı, oraya girmezlerdi. Ve hepsi orada ebediyyen kalacaklardır." (21, 98-99). İnsanlar tarafından tanrılaştırılanlar arasında melekler, Hz. İsâ, Hz. Uzeyr gibi insanlar bulunduğundan, bu âyeti açıklamakta güçlük çekenler olmuştur. Bazıları "taptıklarınız (ve mâ ta'budûn)" derken şuursuz varlıklar için kullanılan mâ ilgi zamirinin getirilmesini öne sürerek, bu makbul şahsiyetlerin dahil olmayacağını söylerler. Fakat, böyle durumlarda ekseriyet, mâ'nın ıtlak ifade ettiğini belirtir, Kur'ân'dan örnekler verirler (el-Kâfirûn sûresinde olduğu gibi, 109, 5). Kimi, söz konusu âyetten sonra gelen 21, 100 âyetinin; bu şahsiyetleri hariç kıldığını söyler. Kimisi, "Allah'ın, başkasının suçu ile hiç kimseyi cezalandırmayacağı" şeklindeki genel kuralın (6, 164; 35, 18) zımnî olarak, onları istisna etmiş olduğunu söylerler.[60]

---

57 Bu çalışmamızda, bk. s. 26-28, 284-285.

58 Meselâ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/208-211; Buhârî, Tefsir, Nûh sûresinin tefsirinde: İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/367; 3/300; 8/262; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/80.

59 Hamidullah, *Le Saint Coran*, s. 446.

60 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/93-96. krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/97-98; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/373-375.

Rivayete göre, müşriklerden biri, muaraza kasdıyla bu mes'eleyi Hz. Peygamber'e sorunca, O şöyle cevap vermiştir: "Allah'tan başka, kendisine ibadet olunmasını isteyen herkes, kendisine tapanla beraberdir. Onlar, aslında şeytanlara ve kendilerine kulluk edilmesini emredenlere tapmışlardır."[61] Bunu nakleden İbn İshâk, bir sonraki 21, 101 âyetinin, bu soru vesilesiyle indiğini söyler.

Bu rivayet doğru ise, cehenneme gireceklerin cansız sanemler değil, onlara tapmaya teşvik eden ve bundan memnun olan şeytanlar olduğu anlaşılır. Zira putlar cansız olduklarından, kendilerine tapılmayı emredemeyecekleri ortadadır. Nitekim Hz. İbrahim, puta tapan babasına: يَا أَبَتِ لاَ تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ "Babacığım, şeytana tapma!" (19, 44) demişti. Halbuki O, görünüşte saneme tapıyordu.

Bu tefsirin, putları hakiki anlamda mâbud sayılmaktan uzaklaştırması sebebiyle el-Âlûsî, bu rivayetin muhtemelen sabit olmadığını ileri sürer.[62] Fakat kanaatimizce, bu rivayet müşriklerin, aslında şeytana taptığına delâlet eden 19, 44; 7, 30; 14, 22; 4, 117 gibi âyetlerle uygunluk arzetmektedir. Nitekim Âlûsî de إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَرِيدًا "(...) Onlar aslında inatçı şeytana tapıyorlar." (4, 117) tefsirinde: "Şeytan, onlara tapmayı emir ve teşvik ettiğinden, onlar da ona itaat ettiklerinden, aslında şeytana tapıyorlar." demekte ve İbn Ebî Hâtim'in Süfyân'dan: "Hiçbir sanem yoktur ki, onda bir şeytan olmasın." sözünü rivayet ettiğini bildirir.[63] İbn Kesîr de, bu görüşe katılır, 18, 50 âyetini de, tapılanın aslında cin ve şeytan olduğuna delil getirir, ayrıca on kadar âyetle de bu konuda iştişhâd eder.[64]

اُحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ "Zulmedenleri (müşrikleri), onlarla işbirliği edenleri ve onların Allah'tan başka taptıklarını toplayın, onları cehennem yoluna koyun!" (37, 22-23) tefsirindeki görüşlerden biri de şudur: Burada, "Allah'tan başka taptıkları" içine putlar ve emsali şeyler girmezler. Zira bütün müşrikler,

---

61 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/86-97; tbn Kesîr, 5/275.

62 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/96.

63 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/149.

64 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/300 (6, 100 hk.).

aslında sadece kendilerini buna teşvik eden şeytanlara tapıyorlardı. Bunu nakleden Âlûsî de, bu görüşü tercih eder gibidir.[65] Kıyamette Allah, müşriklerle "şerikleri" ni karşı karşıya getirdiğinde şerikleri: وَقَالَ شُرَكَاؤُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ "Siz, bize tapmıyordunuz ki!" diyeceklerdir. (10, 29). Bunun hakkında yapılan tefsirler: 1- Aslında hevalarına tapınışlardır. 2- Gayr-i ihtiyari böyle söylemişlerdir. 3- Tapmalarının bir değeri yoktur. 4- Şeytanlara tapmışlardır.[66] Şu halde, az önceki rivayet bu âyetle de uygunluk göstermektedir.

Diğer taraftan 21, 98-99 âyetinde cehenneme girecekleri bildirilen tanrıların, sanemler olması da mümkündür. Müşrik, sanemi ister sembol kabul edip, onun suretinde bir başkasına tapsın, isterse bizzat ona tapsın, kutsallaştırdığı bu maddenin hiçbir işe yaramadığını bizzat görmesi için, o maddeler de cehenneme gönderilebilirler. Madde olduklarını düşünürsek, azap hissetmeyeceklerinden, suçsuz oldukları bir şeyden dolayı da cezalandırıldıkları söylenemez.

11. Aralarında Çekişmektedirler

Bâtıl tanrılar, aynı hedefe göz dikmiş mefhumlar olduğundan, aralarında rekabet ve çekişme vardır. Bunların her biri, insanların kendisine tapmalarını ister. Kur'ân nazarında, onların gerçek varlıkları olmadığından, onlardan Allah'a rakib nesneler gibi bahsetmek söz konusu değildir. Fakat maksat, –onların hepsini birden aynı anda memnun etmek isteyen müşrik insanın– benliğinin ve şuurunun onlar arasında bölünüp parçalanmasını, ruhî vahdetini koruyamadığını, ifade etmektir.

ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ "Allah, geçimsiz ve birbirine rakip efendileri olan bir adamla, yalnız bir kişiye bağlı olan adamı misal olarak verir. Bu ikisi hiç eşit olur mu? el-Hamdulillah ki olmaz, fakat onların çoğu bilmezler." (39, 29). Burada geçen geçimsiz rakip efendiler muteşâkisûn, sahte tanrıları temsil eder. Açıkça görüldüğü gibi, âyet bu vehmî tanrılara değil, onlara boş yere bağlanan insanın varlığında işgal ettikleri yere önem vermektedir.

---

[65] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/80.
[66] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/108.

Çok tanrıcı dinlerin mitolojileri, panteonu teşkil eden tanrıların aralarında tevehhüm olunan iş bölümüne rağmen, onlar arasında geçen hâkimiyet ve iktidar mücadeleleriyle doludur. Meselâ eski Yunanistan'da "yer tanrısı Gaia'nın teşvikiyle Kronos, babası olan Ouranos'u hadım eder ve hâkimiyetine son verir. Ouranos'un yeri sonunda Zeus tarafından ele geçirilir."[67]

Kâinatın varlığı ve devamı, bir Yaratıcı'ya verilmeksizin açıklanamayacağı gibi, çok tanrılarla da izah edilmesi imkânsızdır. Hz. Yûsuf da, müşrik hapishane arkadaşlarına: يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ "Ey mahbus arkadaşlarım! Ayrı ayrı bir sürü tanrılar mı iyidir, yoksa her şeye Hâkim Tek Allah mı?" (12, 39) diyerek, onları şirkin keşmekeşinden ve parçalamasından kurtarmak istemiştir.

Dördüncü Fasıl
BÂTIL TANRILARI REDD USÛLÜNE ÖRNEKLER

Bu fasılda, Kur'ân'ın, bâtıl tanrıları reddederken uyguladığı usûle temas etmek istiyoruz. Basite irca edilmiş, mücerret ve yavan kaideler bulmaya gitmekten ziyade, en çok dikkatimizi çeken özelliklere işaret ettikten sonra, Kur'ân'da dinamik bir özellik arzeden iptal hususiyetlerini belirtmeye çalışacağız. Esasen, Kur'ân'ın bâtıl tanrılar hakkındaki tavsifleri, onlar hakkında bilgi vermek gayesine değil, onları çürütme hedefine yöneldiğinden, bâtıl tanrıların vasıfları üzerinde dururken gösterdiğimiz veya işaret ettiğimiz örnekler, bize az çok bir fikir vermiş durumdadır.

Kur'ân, fıtrî insanın kabule hazır olduğu açık seçik, zarurî bilgilerden hareket eder. Mukaddimeleri az, karmaşık olmayan açık deliller getirir. Gerçeği yavaş yavaş ortaya çıkarmak için bilgi doğurtma usulüne başvuran, yunan filozofunun[68] metodundan çok, şu yolu tutar: Zarurî, açık seçik bedahatleri ele alarak; akla olduğu kadar vicdana ve şuur altına uzanan, aynı anda hem akla, hem kalbe, hem de hisse hitab eden bir deliller yığınını muarızın başına yığarak, onu her taraftan sarar, bir şey söyleyecek

67 Eliade, *Traité*, s. 74-76.

68 krş. Hamidullah, *Le Saint Coran*, Tur sûresi, 52/39 tefsirinde

hâl bırakmaz. İnkârı mümkün olmayacak deliller karşısında, muarız müşrike sual ile başlayan, normal olarak cevabın karşı taraftan beklendiği bazı yerlerde, cevabı bizzat soran Kur'ân'ın deruhde etmesi, muhatabın lâl ve suskn olmasından ileri gelir. Bunun için en-Neml, 60-64 pasajını (bir sayfa kadar sürer) örnek verebiliriz. Her âyette, şirki buram buram terleten gerçekler bildirilir ve arkasından sorulur; "Allah'la beraber bir tanrı ha!" Müşrikten bir kelimeyle bile bir cevap nakledilmez. et-Tûr, 30-44 kısmı da, muarızın iddialarını birer birer alır ve çok veciz bir şekilde çürütür. Sadece bu örneklere işaret etmekle yetinelîm. Kur'ân, zihnî nazariyelerden ziyade, müşahhas delillere önem verir. Neticede, şirke götüren bütün yolları keser ve bütün geçitleri bir daha açılmaması gereken bir şekilde tıkar. Bu söylediklerimizi, gelecek örneklerde görebiliriz,

1. Örnek

قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لاَ يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ * وَلاَ تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ "De ki: "Allah'tan başka tanrı olduğunu iddia ettiğiniz şeylere istediğiniz kadar yalvarın! Onlar, ne göklerde ne yerde zerre ağırlığınca bir şeye mâlik değiller ki. Oralarda bir ortaklıkları da yoktur. Onlardan, Allah'a yadımcı olan biri de bulunmaz. O'nun katında, –hakkında izin verdiğinden başka– kimse de şefaat edemez (...)" (34, 22-23).

Önce, âyetin vahyedildiği şartları düşünelim. Rivayet olunduğuna göre bu âyet, Kureyş kabilesinin maruz kaldığı bir kıtlık sırasında inmiştir.[69] Demek ki, Allah'tan başka tanrılarının fayda vermediğinin, bizzat müşriklerce de anlaşıldığı bir ortamdayız. Âyet bu sırada inmişse, tam etkili olunacak zamanın beklendiğini düşünebiliriz. Böyle bir vakit kollanmazsa, delilin ağırlığı, gereği gibi değerlendirilmez. Mesajın taşıdığı yük anlaşılamaz, söz, bir kulaktan girip öbüründen çıkar. "Başına gelmeyen anlamaz" meselesi. Demek oluyor ki, bu âyetin ulaştırdığı tebligat, gerek fert gerek toplum olarak, Allah'ı unutanlarda ve özellikle felâket anlarında yankılanacak, yaşanacak bir bağlamda yer almaktadır.

[69] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/135.

Kur'ân'ın özelliklerinden olan, "hâlin muktezasına mutabakat (duruma göre konuşma)", yani belagat, burada da müşahede olunuyor. Müşriklerin, içinde bulundukları, durumda, mümkün olan en etkili bir hitap şekliyle başlanıyor. Başka âyetlerdeki tarzda bir delillendirme nevinden putların görmedikleri, işitmedikleri, bırakıp kaçtıkları gibi bir şey söylenmiyor. Hatta onlara yalvarmaları da istenmiyor. Ama, muhatapların ciğerlerine işleyecek, bağırlarını yakacak bir tehekküm üslûbu seçiliyor: "Allah'tan başka tanrı olduğunu iddia etiğiniz şeylere istediğiniz kadar yalvarın!" Yalvarın durun! Çağırın gelsinler! Ortaya çıkıp güçlerini belirtsinler. Yarattıkları bir şey varsa göstersinler. Malik oldukları bir şey varsa, sizi kuşatan şartlara hüküm yürütebilirlerse yapsınlar! Tabiatiyle müşriklerde ses yok, soluk yok. Desinler? Ne diyebilirler ki? Toprak çatlamış, ekin kavrulmuş. Yer demir, gök bakır, ve karınlar tam takır. Nazarî bir şey istenmiyor ki, bir zekâ oyunuyla, bir büyüleyici sözle vaziyet kurtarılsın.

"Durum ortada, başlarınız yerde, cevap veremiyorsunuz. Biz söyleyelim." dercesine sözü Kur'ân alır: "Onlar, göklerden ve yerden zerre ağırlığınca bir şeye hükmedemezler ki!" Gelsinler, ortaya çıkarsınlar veya siz söyleyin, neye mâliktirler? Bir şeye mâlik olan, onda dilediği gibi tasarruf edebilir. Bu varlıkta, Allah'tan başka kimin tam bir tasarrufu olabilir?

Âyet onları şirke götüren yolları, birer birer keser. İnsanın bir şeyi tanrı kabul edip, ona kulluk etmesinin belli başlı birkaç sebebi olabilir: Tanrısı, onu yokken var etmiş, insan yapmış, düzgün yaratılış ve çeşitli nimetler vermiştir; hülasa lütuf ve ihsan sahibi olduğundan ibadet eder. Yahut Tanrısı, zat ve sıfatlarında, tasavvur üstü bir kemâl sahibidir, insan O'na hayran kalır. Veyahut insan, Tanrı'sından fayda beklediği, zararından korktuğu veya daraldığı zaman sıkıntısını gidereceği ümidini taşıdığı için tapar. Böyle olunca, insanın Tanrısından bekleyeceği şeyler sırasıyla şunlar olabilir: 1- Kendisine tapana fayda verecek, zararı savacak sebeplere hükmetmeli, onlara mâlik olmalıdır. 2- Böyle değilse, bunlara mâlik olana, ortak olmalıdır. 3- Ortak değilse, ona yardımcı olmalıdır. 4- Hiçbiri değilse, mâlik ve hükümran katında hatırı ve önemi bulunmalıdır.

Müşriklerin bağlandıkları tanrılar, göklerden ve yerden bir zerreyi bile yaratmış olmadıklarına göre, hayır ve şerrin, fayda vermenin, zararı

savmanın da müstakil olarak mâliki olamazlar. Şu halde onların, birinci anlamda Tanrı olmadıkları ortadadır. "Onlar, ne göklerde,[70] ne yerde zerre ağırlığınca bir şeye mâlik değiller ki" kısmı, birinci dâvayı çürütüyor.

Âyet, ikinci safhada müşrikin: "Mâlik değilse de, ortağı olabilir." iddiasını çürütür. "Oralarda bir ortaklıkları da yoktur." yani müstakil olarak bir şey yapamadıkları gibi ortaklık şeklinde de bir fonksiyonları yoktur. Üçüncü safhada, "Ortak değilse, bir ucundan tutmuş, birazcık yardım etmiş olabilir." davası çürütülür: "Onlardan, Allah'a yardımcı olan biri de bulunmaz." Allah, hiçbir hususta, onların en ufak bir yardımına da muhtaç değildir. Ne onların, ne de makbul mahlûkların, hiç kimsenin yardımına muhtaç değildir. Ve nihayet şöyle bir şirk şekli olabilir ki, Cahiliye Araplarında yaygın idi: "Bizim putlarımız veya putlarla sembolize ettiğimiz şahsiyetler, O'nun katında hatırlıdırlar, makbul kullardır, bizim lehimize şefaatları olacaktır." Tahlil ettiğimiz âyet, bunu da ibtal eder: "Onun katında, hakkında izin verdiğinden başka kimse de şefaat edemez."

Fakat açıkça görülüyor ki Allah, şartlarını haiz olan bir şefaat imkânını reddetmiyor, onu iznine bağlıyor. Bu, şefaat edenle, kendisi için şefaat edilenin Allah karşısında matlup bir duruma sahip olmalarına bağlıdır. Müşrikler, ister Allah katında bir değeri olmayan herhangi bir şeyi tanrılaştırsınlar, ister makbul bir kulunu, şirk, şefaata manidir. Vasıta edilen şefaatçi makbul değilse, şefaati zaten fayda vermez. Eğer şefaatçi, makbul olan bir şahsiyet ise, kimin lehinde şefaat edilip edilmeyeceğini pek iyi bilir. Allah da ancak, hak ve doğru olan şefaati kabul eder (78, 38 vb., krş. 2, 255; 23, 26 ve 21, 28). Âyetteki "Şefaat fayda vermez" kısmı, Kur'ân'ın üslûp ve muhtevasına uygun olarak "şefaatları olmaz" diye tefsir olunmuştur. Onun için mealde, "şefaat edemez" dedik.

Demek ki, Allah nezdindeki makbul şefaatçinin şefaati, insanlar arasındaki şefaat usullerine göre olmaz. Kendi katında şefaat olunan insan, bazı hallerde, karşısındaki şefaatçiye muhtaç olabilir. O'nun yardımından

---

70 "Göklerde ve yerde" tabiri "bütün varlıkta" demektir. En mâruf iki zıddı, o nevin tamamını ifade için söylemek, Arapça'da bilinen bir üslûptur. Bundan ötürü, böyle durumlarda üçüncü, dördüncü... ihtimal düşünülemez. "Muhâcirûn ve Ensâr" bütün sahabeyi ifade eder. "Ehlu'l-veber ve'l-meder" "bütün insanlar" demektir, krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/136.

müstağni kalamaz. Bu sebepten, başlangıçta şefaat izni vermemiş olsa bile, şefaatini kabul eder. Fakat, her şeyin Kendisine muhtaç olup, Kendisi ise hiçbir şeye muhtaç olmayan Zâtın nezdinde, hiç kimse, O'nun izni olmadan şefaat edemez.

Müteakip âyet şöyle der: قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ "*De ki: 'Göklerden ve yerden sizi rızıklandıran kimdir? De ki: Allah'tır. Öyle ise doğru yolda veya apaçık bir sapıklıkta olan ya benim, ya sizsiniz.*" (34, 24). Esasen, onlar da bunu böyle bildikleri için (10, 31) ve sualin tek cevabı olduğu için; Kur'ân, onları başları eğilmiş vaziyette bırakıp: "Allah'tır rızık veren" diyor.

Şu halde bu iki zıt şeyi iddia edenlerin her ikisinin birden doğru yolda veya sapıklıkta olması mümkün değildir. Bütün bu deliller karşısında gidin, düşünün, danışın! Biz sizin gurur ve inadınızı kabartmamak için, hangisinin doğru yolda olduğunu tasrih etmiyoruz. Sükûnet içinde karar vermek üzere, sizi anlayışınıza, vicdanınıza bırakıyoruz. Kur'ân'ın bu usûlü, örnek alınması gereken bir münakaşa tarzıdır..

2. Örnek

مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ "Allah, hiçbir çocuk edinmemiştir. O'nun yanında hiçbir tanrı yoktur. Olsaydı, o zaman her tanrı, kendi yarattığı ile beraber gider, birbirlerinden üstün olmaya çalışırlardı. Allah, onların nitelediklerinden münezzehtir." (23, 91).

Bu âyet, kısa ve açık bir lafız içinde, vazıh bir delil ihtiva eder. Hak Teâlâ'nın Yaratıcı olması, fail olması, mahlûkları üzerinde tasarruf edebilmesi gerektir. Böyle olan Allah ile beraber başka Tanrı bulunsaydı, onun da kendine göre yarattıkları, fiilleri ve tasarrufları olacaktı. Hâkimiyet, ortak veya zıd kabul etmeyeceği için, biri öbürünün hükümranlığına razı olmayacaktı. Üstelik, O'nu mağlub etmeye, böylece hükümranlıkta tek kalmaya çalışacaktı. Bunu da yapamasa, kendi yarattıklarını alıp gidecekti. Nitekim, dünya hükümdarlarından biri öbürünü yenemeyince, böyle yapar. Öyleyse, şu üç şeyden biri olmalıdır:

1- Her iki Tanrı, yaratıklarıyla birlikte, ayrı bir hükümranlık kuracak,

ayrı bir nizam kuracaktır.

2- Yahut biri, öbürüne üstün çıkacaktır.

3- Yahut da her şey ve bütün mülk Tek Allah'ın tasarrufunda olacaktır.

Halbuki, kâinatta tek nizam hüküm sürmektedir. Her şey biribirine bağlıdır.[71] Güneş sistemiyle atom aynı nizama sahiptir. Mesela bir tek elmaya sahib olmak için, dünyaya ve güneş sistemine sahip olmak gereklidir. Madem ki, her şeyi birbirine bağlayan, aksamayan tek nizam yürürlüktedir. Öyleyse, kâinatı idare eden de Tek'dir, Allah'tan başka Tanrı yoktur.

3. Örnek

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ "Eğer yerde, gökte, Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, onlar bâtıl olurlardı (yani var olsalar, yok olurlardı. Yok iken var olamazlardı). Arş'ın Rabbi olan Allah, onların nitelediklerinden münezzehtir." (21, 22) âyeti de, deminkine yakın bir başka delili ortaya koyar.

Âyetteki burhanın, kıyas nevileri içinde en kesin olarak nitelenen istisnaî kıyas çeşidinden olduğu söylenmiştir.[72] Buna göre, şöyle bir durum ortaya çıkar:

Kâinatta iki tanrı olsaydı, kâinat batıl olurdu. Halbuki kâinat muntazam olarak vardır. Şu halde, birden fazla tanrı yoktur.

Kelimenin tam anlamıyla Tanrı (yani Varlığı Kendisinden olan, Hayy, Kadir, 'Âlim, İrade sahibi vb. kemal sıfatlarıyla muttasıf olan) birden fazla olsaydı şu iki ihtimalden biri olacaktı: Bunlar âlemi yaratmak için ya ittifak ederler, ya da ihtilâf ederlerdi. İttifak ettiklerini düşünürsek, aynı esere iki müessirin, tam bağımsız olarak sahib olması imkânsız olduğuna göre, aynı şeyin, aynı anda iki varlığa sahip olduğunu kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Her birinin bağımsız olarak kâinata mâlik olmayıp, birleşerek yaratmaları, ihtiyacı gerektireceği için, ulûhiyyetin vasıfları ortadan kalkar, ikisinden birinin âciz olması lâzım gelir.

Birinin bağımsız olarak yaratmasından sonra, ikincinin yaratıcı olması da mümkün değildir. Zira var olanın, tekrar var edilmesi mânâsız olur.

---

[71] Nursî, B. Said, *Sözler*, s. 644-651, İstanbul, 2007

[72] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17/24.

Kaldı ki, bu ittifak tamamen farazîdir. Zira Allah'ın tam bir hâkimiyet sahibi olması, gerekli bir şarttır.

İhtilaf durumunda ise, biri var etmek, öbürü var etmemek isterse, hiçbirinin iradesi gerçekleşemez. Aynı anda âlem, hem var, hem yok olamaz. Âlem var olduğuna ve tek nizama sahib olduğuna göre, ortaksız olarak, bunun sahibinin de Tek olduğu ortaya çıkar. Böylece, kelam ilminde temânu' burhanı adı verilecek delili, mezkûr âyet sade ve veciz bir şekilde açıklamış bulunmaktadır.

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَبْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً "De ki: 'Eğer dedikleri gibi, Allah ile beraber tanrılar bulunsaydı, o takdirde hepsi Arş'ın Sahibine (Allah'a üstün gelmeye çalışırlardı.' " (17, 42) âyeti de bu temânu' burhanına işaret etmektedir.

4. Örnek

Şu âyete ise, yaratmak kavramına baş vurmakla; daha kısa, daha müşahhas, daha açık bir delille, şirk iptal edilir:

هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ "İşte bu Allah'ın yaratışıdır (Bir önceki âyette, Allah'ın gökleri, yeri, bütün canlıları yarattığı bildirilmiştir). O'ndan başkasının ne yarattığını bana gösterin!" (31, 11). Tanrılarının yarattığını ileri sürüyorlarsa, yarattıkları şeylerin gösterilmesi isteniyor. Gösteremediklerine göre, acizliklerini, dolayısıyla Allah olamayacaklarını kabul ediyorlar, demektir.

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ "(...) Yoksa Allah'a, yaratması Allah gibi olan ortaklar buldular da, yaratmaları birbirine mi benzettiler? De ki; 'Her şeyin yaratıcısı Allah'tır, O her şeye üstün gelen Tek Tanrı'dır." (13, 16). Bu âyet, müşriklere şunu anlatıyor: Başlangıçta, her şeyi Allah'ın yarattığını, siz de kabul ediyorsunuz. Belki, sonradan başka yaratıcıların ortaya çıktığını zannediyorsunuz. Tutalım ki böyle yaratıcılar olsun, bunların farazî yaratışları, Allah'ınki gibi olur mu? "Evet" diyorsanız, gösterin! Ama onlar, bu vasıfta olan yaratıcıları bulamadığına ve onları ortak koşamadığma göre, artık şirk yolunu nasıl tutabilirler? Zaten, aslında Allah'tan başkasının Yaratıcı olması muhaldir. Zira, her şeyin Yaratıcısı O'dur.

Allah olmak için, Yaratıcı olmayı şart görmeyenler bulunabilir

ve vardır. Yaratıcı olmayan sahte tanrıların, beşeriyette yer tuttuğunu Kur'ân da bilir. Fakat, mefhumun ciddi manâsıyla bir hak Tanrı söz konusu olduğu zaman, Kur'ân'a göre, o, mutlaka yaratmaya Kâdir olmalıdır. Bundan dolayıdır ki, birçok yerde, bâtıl tanrıların, yaratmadan âciz oluşlarını, onların butlanı için birinci delil olarak serdeder. Bu cümleden olarak, bir âyette de "Allah'tan başka tapılan bütün şeylerin, bir araya toplansalar dahi, bir sineği bile yaratamayacaklarını, yaratmak şöyle dursun, sineğin kendilerine vereceği zararı bile telâfi edemeyeceklerini" bildirmektedir (47, 107-108. Bu âyetin, kısmî açıklaması için bu çalışmamızda s. 86'ya bk.).

5. Örnek

Allah'ın, yeryüzünde kendisine hükümdarlık vermesi sebebiyle, yaptığı bazı işlerle gururlanarak kendisini de, en azından küçük Tanrı sayan bir kral ile, Hz. İbrahim'in münakaşası vesilesiyle, kâinatı tedbîr ve idare edenin yalnız Allah olduğu, herkesin anlayabileceği müşahhas ve canlı bir delil ile gösterilmiştir:
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ "Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye İbrahim'le Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi? İbrahim, 'Rabbim, hayat veren ve öldürendir' demişti. O: 'Ben de diriltir ve öldürürüm' dedi; İbrahim: 'Allah, güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene!' dedi. İnkâr eden, şaşırıp kaldı. Allah, kâfirleri emellerine eriştirmez." (2, 258).

Hükümdarlık gurur ve ihtişamıyla, kendisinde ulûhiyyet alâmeti görmeye başlayan adama Hz. İbrahim, sırrı her zaman meçhul kalmış şu iki hakikat ile delil getiriyor: Hayat ve ölüm. Anlaşılan, o kral, alışkanlığı icabı, istediğini hayatta bırakıp istediğini katletmek şeklinde düşündüğü için veya sırf mugalata kasdıyla böyle dediği için, Hz. İbrahim bu kere, hiçbir mükâbereye imkân bırakmayacak olan bir hüccetle, onun ulûhiyyet iddiasını çürütüyor: "Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene!" Tabiatıyla, kâfir donup kaldı.

Bazı alimlerin, gizli delilden daha zahir delile intikal şeklinde izah

ettikleri bu iki hüccet, kanaatimizce aslında aynı hüccetin devamıdır. Belki de şöyle denilmek isteniyor:

Bu kâinatta tek nizam vardır. Tek Hükümran vardır. En büyük şeyle, en küçük şey arasında bir irtibat vardır. Cansıza hayat verendir ki, güneşi doğudan getirir. Bunlardan birini yapamayan öbürünü de yapamaz. Birini yapabilen ise, ötekini de yapandır. Bunlardan birincisi (hayat verme ve öldürme) enfüsî bir delil ise, diğeri (güneş) afakî bir delildir. Hz. İbrahim, muhatabının seviyesinin, ölüm ve hayatın biraz mücerret kalan delâletini anlamaya müsait olmadığını görünce, onun davasını, bir çırpıda çürütecek hakikati gösteriyor, meydan okumaya başlıyor. Allah'ın, kurup her an icraatıyla gözettiği bir nizamda değişiklik yapamayan, nasıl olur da zahirî bir iktidara sahip olmakla ulûhiyyet dava edebilir. Güneşin gösterdiği nizam ve azamet fikri, her gün, her insanın müşahede ettiği, güneş parlaklığında bir hüccettir. Risalet, fıtrata hitap eder. Bu güneş delili küfür ve şirkin butlanına böylece parlak bir delil olmuştur. O gün bu gün, kâinatta şirk ve yaratmak iddiasında olan bir insana veya insanlığa, mü'min sadece: "Şu gördüğümüz güneşin yönünü değiştirin, görelim" demekle yetinebilir.

6. Örnek

Kur'ân şirki iptal etmek için, bazan insanların günlük hayatlarından alınmış misaller getirir. Ulûhiyyet hakkında düşünmeye lüzum görmeyen kimselerin dikkatini çekmek gayesiyle, onların bütün varlıklarıyla bağlandıkları sahadan söze girmek, bazı durumlarda netice verebilir.

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ "O, size kendinizden bir örnek verir. Size verdiğimiz rızıklarda, emriniz altında bulunan kölelerinizin de eşit olarak hak sahibi olmalarına razı olur ve biribirinizi saydığınız gibi bunları da sayar mısınız? İşte Biz, düşünen kimseler için âyetleri iyice açıklarız." (30, 28).

Bu âyetin tekrar tekrar okunmasını tavsiye ederiz. Her okunuşunda, daha başka ayrıntılarına nüfuz ettirecek mânâları ilham edecektir. Siz, Allah'ın size verdiği, ihsan ettiği mallarda, kölelerinizi (veya hizmetçilerinizi) size eşit saymazsınız. Halbuki onlar da, insanlıkta sizinle müsavidirler. Siz onları yaratmış da değilsiniz; Sizin gibi onları da Allah yaratmıştır.

Öyleyse, ey müşrik ileri gelenleri, nasıl olur da Allah'ın yarattığı bir şeyi, Allah'a ortak yaparsınız?

ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاَهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "Allah bir misal getirir: Başkasının malı olan ve hiçbir şeye gücü yetmeyen bir köle ile, tarafımızdan güzel ve çok rızka nail olup gizli veya açık sarfeden, hiç eşit olur mu? el-Hamdulillah ki eşit olmaz! Fakat, onların çoğu bilmezler. Allah iki adamı misal veriyor: Biri hiçbir şeye gücü yetmeyen bir dilsizdir ki, efendisine yüktür, nereye gönderse bir şey beceremez. Böylesi ile, doğru yolda olup adaletle emreden hiçbir olur mu?" (16, 75-76).

Bu misaller, kendi hayatlarından alınmıştır. Özellikle "maneviyata karnı tok" efendilerin hayatlarından. Onların köleleri vardı; kölelerinin hiçbir malı mülkü olmazdı, hiçbir hususta sözleri geçmezdi. Onlar, bu durumda olan bir kimse ile, onun itibar sahibi efendisini bir tutmazlardı. Bütün insanlar, mahiyet ve suretlerinde, insanlık ve mahlûk oluşlarında müsavi ve hepsi Allah'ın mahlûkları olduğu halde bir tutulmazken, nasıl olur da herhangi bir şey Allah'a denk tutulur?

Öbür misal ise şöyle : Bir tarafta, ne anlar ne anlatabilir bir sağır-dilsiz, gittiği hiçbir işi beceremeyen, efendisine sırf yük olan bir zavallı. Bir diğeri ise, güçlü, sıhhatli, konuşuyor, adaleti dile getirip gerçekleştiriyor, faydalı şeylerden bahsediyor, en kısa ve dosdoğru yoldan işleri hallediyor.

Bunların eşit olduğunu iddia eden kimse çıkabilir mi? Bu mümkün olmuyor da; herhangi bir putun, Allah'a müsavî imiş gibi uluhiyyette O'na ortak kılınması nasıl mümkün olur?

Bunlar, son derece açık ve kesin örneklerdir. Hiç kimse bunlara karşı koyamaz. Akl-ı selime ve realiteye dayandığı için, münakaşaya yer bırakmaz, Kur'ân hidayeti, bunların benzerleriyle doludur. Kur'ân'ın bu ikna hususiyeti, başlı başına, hacimli bir esere ve eserlere konu olmalıdır.[73] Eskiler gibi "damla, denize delâlet eder" deyip bunlarla yetiniyoruz.

---

[73] Dr. Muhammed Çelik, *Kur'ân'ın İkna Hususiyeti* ismi altında bir tez hazırlamış ve Yeni Akademi Yayınları tarafından yayımlanmıştır. İst. 2006. (Ed. notu)

Beşinci Fasıl
BÂTIL TANRI FİGÜRLERİ

Kur'ân-ı Kerîm, müşrikler tarafından tapınmaya konu olan varlıklara temas ederken, birçok durumda genel ifadeler kullanır: "Allah'tan başka taptıkları" (25, 17 vb.); "Allah'tan başka yalvardıkları" (7, 194 vb.); "Allah'a şirk koştukları" (28, 68 vb.); "Şirk koştukları şeyler" (7, 190 vb.); "Allah'tan başka benimsedikleri" (45, 10 vb.) tarzında fiil şekilleri olduğu gibi, genel anlamda birtakım isimler de hayli fazladır: ilâh (15, 96 vb.); âlihe (21, 36 vb.); endâd (2, 165 vb.); esnam (7, 138 vb.); evsân (22, 30); temâsil (21, 52); şürekâ' (13, 16 vb.); şühedâ (2, 23 vb.); şufe'â' (39, 43 vb.); erbâb (12, 39 vb.); evliya' (29, 41 vb.); emsal (16, 74); tâgût (2, 256 vb.); cibt (4, 51); ansâb (5, 90); veled, sahibe, (72, 3 vb.).

Yüzlerce defa kullanılan bu genel tabirler gösteriyor ki, Kur'ân şirkin her türlüsünü iptal için gelmiştir. Yoksa, sadece zuhur ettiği bölgede, birtakım özel isimlerle belirtilen (Menât, Hübel, İsaf vb.) putları hedef almış değildir. Allah'ı tek tanımanın halis olması için yukarıda anılan bütün şirk kavramlarının kapsadığı alanın, ulûhiyete tahsis edilmesi gereklidir (ibadet, şefaat, dua, tutunma, hâkimiyet, velayet vb.). İfade etmeye çalıştığımız bu özellik, Kur'ân'ın şirk karşısındaki durumu bakımından, birinci dereceden bir önem arzetmektedir. Öbür yandan Kur'ân, bâtıl ulûhiyyetlerin türlerini gösterirken genel olarak, onların adlarından[1] değil, mahiyetlerinden bahseder. Şu halde o, aslında ulûhiyyet bakımından yok olan o varlıkları bir muhatap, bir muhalif, bir takib veya düşman gibi telakki ederek birtakım muayyen fertlere değil, insanlık dünyasında tanrılaştırılmaları yaygın olan mahiyetlere hücum etmiştir. Mahiyetler üzerinde dururken de, onlar hakkında bilgi vermek değil onların eksik yanlarını, neden tanrı olamayacaklarını belirtmeye yönelmiştir.

Diğer taraftan, Kur'ân'ın mahiyetlerinden bahsettiği bâtıl Ulûhiyetlerin, insanlığın çeşitli devir ve yerlerinde tanrılaştırdığı varlık tipleri durumunda olduğu söylenebilir. Bu tipler arasında, Arabistan'da rastlanmayanların da bulunması, Kur'ân'ın evrenselliği ile açıklanmalıdır. Bu tipler, şöyle sınıflandırılabilir:

---

[1] Ancak, Arabistan'da tapılan tanrılardan bazılarının özel isimleri gelmiştir (el-Lât, el-Uzzâ, Vedd vb.).

A- Hayat sahibi varlıklar
  1. İnsanlarca görülmeyen varlıklar
    a) Hayırlılar (Melâike, kısmen cinler)
    b) Şerliler (şeytanlar, kısmen cinler)
  2. İnsanlar
    a) Tanrı oğlu veya kızı (İsâ, 'Uzeyr)
    b) Tanrıça (Sâhibe)
    c) Hükümdar tanrı (Firavun)
  3. Hayvanlar
    a) Buzağı, boğa
    b) Nesr (kartal)

B– Cansızlar
  1. Tabiat varlıkları
    a) Güneş
    b) Ay
    c) Yıldızlar (Şi'râ)
    d) Ba'l
    e) Ağaç (el-Uzzâ)
    f) Kaya (el-Lât, Menât)
  2. İnsan Eliyle Yapılanlar
    a) Esnam, evsân (Vedd, Yagûs vb.)
    b) Ensâb

C- Mücerret Varlıklar
  a) Hevâ-yı nefs
  b) Şâri'
  c) Dehr
  d) Seneviyye

A– HAYAT SAHİBİ VARLIKLAR

1. İnsanlarca Görülmeyen Varlıklar

a) Melekler

Kur'ân'ın birçok âyetinden anlaşılan odur ki, Cahiliye Arapları, melekleri, Tanrının evlatları –bilhassa kız çocukları– olarak tasavvur ediyor ve bundan dolayı, ibadetlerine konu ediniyorlardı (4, 117; 53, 22; 17, 40,57; 21, 26-29; 16, 57-58; 43, 15; 34, 40-41; 37, 149-157). Meleklere tapmak, iki bakımdan dikkati çekmektedir.

Birincisi; öteki birçok müşrik toplumlar gibi eski Araplar da, Tanrıyı mahlûklara –özellikle insanlara– benzetmek sebebiyle, O'nun da neslinin olacağını sanıyorlardı. Meselâ 6, 100'de: وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ "O'nun için oğullar ve kızlar tahmin ettiler (uydurdular)" denilmektedir.[2] Böyle olunca, O'nun soyunun da kutsal olması, bir bakıma Tanrının parçası kabul edilmesi, kaçınılmaz bir sonuç olacaktı (43, 15).[3] Bu da, Allah'ın yaratıcılığını, rububiyetini değilse de, ma'bûdiyetini parsellemek gibi bir netice ortaya çıkarmıştır.

İkincisi: Müşrikler, meleklere tapınırken, müslümanlar gibi onları maddî suretten mücerret olarak düşünmüyorlardı. Aksine, onları tasvir ediyorlardı. إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا "Onlar, sırf dişilere tapıyorlar." (4, 117) tefsiri dolayısıyla ed-Dahhâk'ın dediğine göre: "Müşrikler melekleri tanrılaştırdılar, sonra genç kızlar suretinde tasvir edip süslediler, sonra da: 'İşte bu suretler kendilerine tapmış olduğumuz Tanrının kızlarına (yani meleklere) benziyorlar' dediler."[4] Bu da gösteriyor ki, müşrikler, putların maddelerine değil, onlarla aynılaştırdıkları medlullerine tapıyorlardı. Yahut eskiden böyle idi, sonrakiler ise medlulü bilmeksizin, sırf işarete tapar olmuşlardı.

---

2 Âyetetki *harakû* hakkında, "tahmin etmek" tefsiri, İbn Abbâs'dan gelmektedir (bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/301).

3 İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 29'da müşriklerin "Allah'a cüz' nisbet etmeleri" konusunda, O'na çocuk nisbet ettiklerini, çocuğun da babasının bir parçası olduğunu söylemektedir.

4 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/367.

Şöyle bir soru akla gelebilir: Müşrikler, meleklerin varlığını nereden biliyorlardı ki, ibadetlerine bile hedef edindiler? Anlaşılan, nebilerin talimleri sayesinde, meleklerin varlığı ve onların –Allah'ın görevlendirmesiyle– bazı fonksiyonlarının olduğu, Arabistan'da biliniyordu. Zamanın geçmesiyle işin aslı unutulunca, Allah'ı mahlûklara kıyas edip de O'na çocuk isnad etmek düşünülünce, meleklerden başka O'na verecek kimse bulamadılar. Hâşâ, bu şehzadeler ve sultanlarla, O'na yaklaşacaklarını, bunların şefaatlerine nail olacaklarını sandılar.

Ayrıca meleklerin, müşriklerin dünyevî günlük hayatlarını yakından ilgilendiren birtakım fonksiyonları (yağmura, rüzgâra, ekinlere, koruyuculuğa vb. müvekkel olmaları) bulunduğunu göz önüne alarak onların yardımlarına mazhar olacaklarını umdular. Dinler tarihi araştırmalarının, hemen hemen kesin bir sonuç şeklinde bildirdiği bir prosedüre göre, –başka yerlerde olduğu gibi– Cahiliye Araplarında da Yüce Yaratıcı gönüllerden ve zihinlerden uzaklaştırılıp araya dünyevî hayatla daha çok ilgili zannedilen varlıklar –bizim bahsimiz için, melekler– yerleştirildi. Zamanla meleklere tanınan rol mübalağa eğildi, artırıldı. Kâinatın Yaratıcısı olarak Allah'ın vasıflarını meleklere vermedilerse de, fiilen tapınmalarını bu suretlere (güya meleklere) yönelttirler. Araplarda olduğu gibi, birçok müşrik kavimlerde, şirkin belli başlı kaynaklarından biri bu olabilir. Bazı âyetlere, Cahiliye devrine dair bazı haberlere ve Dinler tarihi tesbitlerine bakarak ileri sürdüğümüz bu faraziye kesin değildir. Fakat bizce muhtemel ve makûldür. Ne kadar sapık olursa olsun, insanın, karşısında duran ve kendinden yüz kat âciz olan bir maddeden büyük işler beklemesini, başka türlü izah etmek zordur.

Kur'ân, Allah'ın çocuk doğurmasını (112, 3; 37, 152) veya edinmesini (29, 26), dolayısıyla meleklerin O'nun evlatları olacağını, keza meleklere cinsiyet verilmesini reddeder: وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ "Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri dişi yaptılar! Yaratılışlarını mı gördüler? Onların bu şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekileceklerdir." (43, 19). Kendileri kız evlat istemeyen müşrik Arapların, kızları Allah'a isnat etmeleriyle onların sapıklıklarını göstermek için "müşâkele babından" istihza olunur. Yani "muhal farz, Allah çocuk

edinecek olsaydı, size göre makbul olan erkek çocuk edinirdi, sizin kadar bilemiyor muydu ki kızları seçti? Oğlanları size, kızları O'na vermekle ne insafsız hükmediyorsunuz!" mefhûmu onların yüzlerine vurulur (53, 22; krş. 37, 149-157; 17, 40; 16, 57-58; 43, 16).

Melekler, Allah'ın mükerrem kullarıdır. O'nun hükümleri hakkında, hiçbir ön bilgileri yoktur (21, 27)[5], ve O'nun yanında söze başlayamazlar, emirlerini yerine getirirler. Allah, onların her türlü hallerini bilir. Allah'ın razı olduğu kimseden başkası hakkında şefaat edemezler. Allah'a olan tazimlerinden dolayı, O'ndan çekinirler. Faraza, onlardan biri ulûhiyyet iddiasında bulunacak olursa, Allah onu cehenneme atar (krş. 21, 26-29). Onlar, müşriklerin, kendilerine tapınmalarını reddedeceklerdir (16, 57; 34, 40-41; 25, 18). أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا "Onların (müşriklerin) yalvardıkları, Rabblerine daha yakın olmak için vesile ararlar. O'nun rahmetini isterler, azabından korkarlar." (17, 57) âyeti, melekleri de içine alacak şekilde tefsir edilmiştir.[6] Melek kültü, diğer birçok sahte tanrıların kaynağı olduğundan (tenasül veya fonksiyon veyahut şefaat kavramları sebebiyle), Kur'ân, meleklere tapınmayı iptale, fazla önem vermiştir.

b) Cinler ve Şeytanlar

Bir kısım âyetlerden, Cahiliye Araplarının cinlere ibadet ettikleri de anlaşılmaktadır (34, 40-41; 6, 100; 18, 51-52; 37, 158-164), Kehf, 51 âyetinden anlaşıldığına göre, cinleri Allah'ın yardımcıları veya müşavirleri olarak görüyorlardı.[7] Her ne kadar meleklerle cinler ayrı neviler teşkil ederlerse de, cinsleri aynı olduğu için müfessirler, bazan cinlere ibadetin söz konusu olduğu yerlerde, "melekler" diye tefsir ederler. Katâde ve Mücâhid'e göre, "melâike, gözlerden saklı olduklarından cin diye adlandırılmışlardır."[8] وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ "Allah ile cinler arasında soy bağı (neseb) icad ettiler." (37,

---

5 Blachère, *Le Coran*, 2/292, n. 27.
6 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/86; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 15/97.
7 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 15/296-297. Mümkün olan başka tefsirler de orada görülebilir.
8 İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 29.

158) âyetindeki "cinler", "melekler" diye tefsir olunmuştur. Mücâhid, İkrime, Ebû Salih, Katâde gibi eski müfessirlerden bu fikir nakledilmektedir. Bu tefsir meleklerin ve cinlerin bir cinsten olup, aynı unsurdan yaratılmış olduklarına dayanır ki, bu unsur da ateştir. Fakat onun kesif kısmından şeytan, saf kısmından ise melekler yaratılmıştır.[9] Şeytan şer, melek ise sırf hayırdır. Cin olarak isimlendirme bizim gözlerimizden gizlenmeleriyle açıklanır. Cinn ve cinne, "gizlemek" anlamına gelen cenne fiilinden, mefûl mânâsında iki isimdir. Böyle olunca, cinn'i, iki neviden birine tahsis etmek, arızî bir tahsis oluyor. Bu âyette ise, asıl anlamında gelmiştir. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre, "melâikeden bir nev'i, cin olarak adlandırılır; İblis de onlardandır."[10]

Yine bu âyet hakkında Mücâhid'den şöyle bir rivayet vardır: Hz. Ebû Bekr, müşriklerin: "Melekler, Allah'ın kızlarıdır." iddialarına karşılık, onları ilzam etmek için: "Peki, anneleri kimlerdir?" diye sorunca onlar: "Yüce cin kızlarıdır." şeklinde cevap verdiler. Katâde ve İbn Zeyd de böyle demişlerdir.[11] İsrâ', 57 âyetinin tefsiriyle ilgili olarak İbn Mes'ûd'dan şöyle bir rivayet vardır. "Bazı Arap kabileleri, meleklerden cin denilen bir sınıfa ibadet ediyorlar ve "Onlar Allah'ın kızlarıdır" diyorlardı. Bu âyet, onların hakkındadır."[12] İbn Teymiyye de, meleklerle cinlerin aynı mânâya gelebileceğini söyler.[13] İbn Abbâs, İblis hakkında: "İblis, melaike taifelerinden bir taifeden idi ki, o taifeye cin denirdi." demiştir.[14]

وَجَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ

"Cinleri –O yaratmışken– müşrikler, Allah'a ortak yaptılar. Körü körüne O'na oğullar ve kızlar uydurdular. Hâşâ O, onların vasıflandırmalarından Yücedir." (6, 100). Bu âyetteki cinleri de, "melekler" diye tefsir edenler çoktur. Bazılarının ifadelerinden "cinn" lafzının hakikî anlamda "melekler"e

9 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/153,168; Müslim, *Zühd*, 60.
10 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/151.
11 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/37; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/151'de aynı haberi, birçok eski kaynağa nisbet eder.
12 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 15/97'de Beyhakî ve başkalarından; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/86.
13 İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 29.
14 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 18, 50 hk., 5/164.

de şamil olduğu anlaşılmakta ise de, Âlûsî "gizli olmaları sebebiyle mecazen cinn ismi verildiğini" söyler.[15] M. Hamdi Yazır bu âyetin tefsirinde cin tabirini çok geniş anlama alarak: melaike, şeytan, akıl, nefis, madde, kuvvet, tabiat, gizli ve tabiat ötesi esbaba bağlananlara, mutavassıt tanrılar düşünenlere teşmil eder.[16]

Fakat, bu âyetlerdeki cinni, "melekler" diye tefsir etmek, bir engelle karşılaşmaktadır. Müşriklerin melâikeye taptıkları iddiaları dolayısıyla Allah meleklere: ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلائِكَةِ أَهَؤُلاَءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ "Bunlar, size mi tapıyordu?" (34, 40), yani siz mi bunu onlara emrettiniz?[17] tevbihine karşı melekler: قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ "Hâşa, bizim Senden başka Mevlâmız yoktur. Zaten, onlar bize değil, cinlere tapıyorlardı. Çoğu onlara inanıyordu' diyeceklerdir." (34, 41). Buna göre, meleklerle cinlerin ayrı oldukları açıktır. Burada cinlerden "şeytanlar" murad olduğu Mücâhid'den rivayet edilmiştir, Zira müşrikler, şeytanların aldatmasıyla Allah'tan başka şeylere tapmışlardır. Bir de şu izah vardır: "Şeytanlar, onlara birtakım cin tasvirlerini, melaike tasvirleri olarak göstermişler ve onlara tapmalarını istemişler, müşrikler de tapmışlardır." Yahut melekler, cevaplarında şunu demek istemişlerdir: "Müşrikler, tahayyül ettikleri bir mefhuma tapmışlardır ki, o mefhum cinler hakkında doğrudur, bizim hakkımızda doğru olamaz." İbn Atiyye'ye göre: "Kâfir kavimler içinde cinlere tapanların bulunması mümkündür."[18]

İslâm öncesi Arapları "Kendilerini çevreleyen tabiatın, insanlarınkine üstün, fakat özel vasıtalarla kendi hizmetlerine alınabilen kuvvetlerle dolu olduğuna inanıyorlardı. Bu kuvvetler cinlerdi ve bu cinleri Tanrı'nın kızları sayıyorlardı. (...) Cinler hayır ve şer işleri yapmağa da muktedir sayarlardı. Bu sebeple onların teveccühünü kazanmak, onlara saygı göstermek ve ibadet etmek icab ederdi. Her cinnin belirli bir yeri olduğu ve kayaları, ağaçları ve putların içini mesken yaptıkları kabul edilirdi. (...).[19] Şu halde, cinlere tapınmanın sebeplerinden biri de korku olmalıdır.

[15] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/241.
[16] Yazır, *Hak Dini*, 3/1998-1999, 2003-2004.
[17] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/511.
[18] Bu tefsirler hk. bk., Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/151.
[19] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 103.

Bu telakki ile birçok inançlardaki gizli ve her yere yayılmış değişik yoğunluktaki kuvvetleri ifade eden, aktif ve her yerde tezahür edebildiğine inanılan mânâ kavramının münasebetini hatırlamamak mümkün değildir. Bu mânâyı, eskiden Dinler tarihçileri kişilik sahibi olmayan (impersonnelle) sanıyorlardı. Şimdi ise böyle kabul etmekten vazgeçilmiş gibidir.[20] Bu kelime, Malenezya kaynaklı ise de, mana türünden inançlar yaygındır. Belki de bundan insanlığın, kâinatta tezahür eden bir kudretin varlığını sezdiği şeklinde, genel bir sonuca gidilebilir. Kendini gösteren bu kuvvetlerin anlaşılmasmdaki hatayı, vahiy düzeltmektedir.

Kur'ân cinn adı altında bu gizli varlıkların şerik koşulduğunu bildirmekle beraber, müşriklerce onlara verilen vasıflara pek temas etmiyor. Bir âyet, cinlere "Allah'ın yardımcıları" niteliğinin verildiğine işaret eder: مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا "Halbuki, Ben onları, ne göğün ne yerin yaratılmasında ve ne de kendilerinin (müşriklerin, insanların) yaratılmasında hazır bulundurdum. Saptıranları, hiçbir işte yardımcı da edinmedim." (18, 51). Buradaki 'onları' zamiri, en yakın ihtimalle, "cinlere" aittir. Zira, bundan önceki iki âyette cinlerden bahsedilmiştir. Allah cinleri yaratmış olduğunu, (6, 100), onları haşredeceğini (37, 159) tasrih etmektedir. Onlar gaybı bilmezler (34, 14), Allah'a kulluk etmek için yaratılmışlardır (51, 56). İnsana vesvese de verebilirler (114, 6).

2. İnsanlar

a) Sâhibe(Tanrıça)

Kur'ân, sahibe adı altında, kâinatın Yaratıcısını zevce edinmekten tenzih eder: وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلاَ وَلَدًا "Doğrusu, Rabbimizin yüceliği, her yücelikten üstündür. O ne zevce (sahibe) ne çocuk edinmemiştir" (72, 3). بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Zevcesi olmadan nasıl çocuğu olabilir? Oysa her şeyi O yaratmıştır, her şeyi Bilendir." (6, 101).

Kur'ân'ın nazil olduğu ortamda, Allah'a zevce isnad eden bir inanç meşhur değildir. Demin naklettiğimiz, 6, 101 âyetinde, böyle bir inancın

---

[20] Eliade, *Traité*, s. 29-33; Rousseau, *Les Religions*, s. 31.

Araplarda olmadığına işaret bulunabilir. Çünkü burada esas gaye, onun çocuğu olmayacağını bildirmektir. Bunu isbat için O'nun zevcesinin olmadığından hareket edilmektedir.[21] Tanrıya ezelî zevce veren birçok şirk inancına göre, bunu isnad etmeyen Arap müşriklerinin telakkisi, nisbeten anlaşılır durumdadır. Zira, varlığın tek Tanrı'ya verilmesi makûldür. İki ezelî Tanrı tanımak, daha halledilmez güçlükler doğurur.

Gerçi bir rivayete göre Hz. Ebû Bekr, meleklerin, Tanrı'nın kızları olduğunu iddia eden müşrikleri ilzam için: "Peki anneleri kimlerdir?" diye sorunca, onlar: "Yüce cin kızlarıdır." diye cevap vermişlerdir.[22] Bu rivayet doğru olsa bile bunda Araplar arasında bir "tanrıça" inancı olmadığına dair delâlet daha fazladır. Zira, onlarda bir ana tanrıça inanışı, yok idi ki, Hz. Ebû Bekr, kız isnadının kendilerini, zevceyi de kabule mecbur edeceğini, onları güç durumda bırakmak için öne sürmüştür. Cevapları, sabit inançtan ziyade bir münakaşa halet-i ruhiyesiyle söylenmiş intibaını vermektedir. Ulûhiyet hakkında ciddi ölçülere sahip olmayanlardan böyle bir mübâlatsızlık, uzak değildir. Kaldı ki, onlar, cinler hakkında "meleklerin anneleri" demişlerdir; "Allah'ın zevceleri" dememişlerdir. Muhtemelen, Allah'ın –Hz. İsâ'yı olduğu gibi– Kendisinin zevcesi olmayan "annelerden" yarattığını söylemek istemişlerdir.

Fakat öbür âyet (72, 3), zevceyi mutlak olarak reddetmektedir. Anlaşılan, "ana tanrıca" inancı, birçok toplulukta görüldüğünden Allah'ın bundan münezzeh olduğunu, öbür şirk sistemlerini göz önüne alarak, Kur'ân reddetmeye lüzum görmüştür. "Ana tanrıça" inancına, dünyanın hemen her tarafında rastlanmaktadır. Mesela, Ken'ân diyarında Samîler tarafından tapılan bereket ve rüzgâr tanrısı Ba'al, karısı Astarte ile panteonun esası idi.[23] Mısır'da, başlangıçtaki "ilâhî çift" inancı bulunmaktadır. Avustralya'da (Polinezya bölgesinde), Azteklerde de bu inanç görülür.[24]

Kur'ân, "tanrıça"dan çok fazla olarak, "evlad" isnadını reddetmeye ağırlık vermiştir. Bunun sebebi şu olabilir: çocuk isnadı, daha fazla

---

21 krş. İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, s. 14.

22 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/37; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/51.

23 Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 109.

24 Eliade, *Traité*, s. 55, 91; Rousseau, *Les Religions*, s. 57.

yaygındır (Hıristiyanlar'da bile vardır. Ayrıca mitolojiler "genç oğul"a, büyük bir aktivite verdikleri halde, zevceler unutuluyordu.

b) Çocuk

Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi, Câhiliye Arapları arasında, Tanrı'ya çocuk isnad etme inancı yaygındı. İslâm'ın zuhurunda, Hz. İsâ (aleyhisselâm) gibi bir resûlün getirdiği dine mensub olduğunu iddia eden Hıristiyanlar bile, bu sapıklığı benimsemişlerdi. Müşrikler, kendi inançlarını çok normal karşıladıkları gibi, Kur'ân'ın, ulûhiyyeti, çocuktan tenzih eden tevhid inancına karşı çıkarken, hıristiyanların telakkileri ile de istidlal ediyorlar, "Son dinde de böyle bir şey işitmedik."[25] diyorlardı (38, 7). Kur'ân'ın çocuk isnadı reddindeki ısrarını, biraz da bu ortam içinde değerlendirmek gerekir.

Başka yerlerden örnek vermek gerekirse: Yunanlılarda Dionysos, Zeus'un oğludur. Mısırlılarda Oziris, gök ve yerin, yani bir tanrı ile tanrıçanın oğludur. Fenike'de Alein, Ba'al'in oğludur.[26] "Panteonların çoğu tenasülî (gènèalogiques) sistemler olarak görünürler. Bunlar ekseriya tanrıların tekevvününü (thèogonie) böyle açıklarlar. Meselâ, Hesiod'un théogonie'si. Yunan panteon'unu, tenasül prensibini gözeterek yapılmış bir teşkilâtlandırılmasından ibarettir. Çok tanrılı dinlerde, –insanlardan farklı olarak– tanrılar; ezelî, ebedî, ölümsüz olarak anlaşılmakla birlikte bu, onların efsanevî bir zamanda, birbirlerinden doğmuş olmalarına engel sanılmaz. Bu tenasül fikrinin anlamı ne olabilir? Açıktır ki, müteaddid tanrıların hepsi, kendi kendilerine var yâni "zorunlu varlık" olamazlar. Eskiler, felsefî olarak düşünmeden bile, zorunlu varlığın (vâcibu'l-vücûd) ancak bir olacağını, mutlak'ın kesret kabul etmeyeceğini idrâk ediyorlardı. Bundan ötürü, tanrıların çokluğu, cevher birliği ile uzlaştırılabilir olmalıydı: İşte bu da, tenasül kavramıyla ifade edilmeliydi. Tenasül, bir varlıktan, ondan farklı ama, bununla beraber onunla aynı cevherden olan bir başka varlığın meydana gelmesini sağlar. (...) Tenasül, tek ilâhî cevheri, çeşitlendirmeyi mümkün kılar."[27]

---

25 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/126'da İbn Abbâs, *es-Suddî ve el-Kurazî*'den.
26 Eliade, *Traité*, s. 91
27 Rousseau, *Les Religions*, s. 35-36.

Bir başka dinler tarihçisi, Eliade ise bu tezahürü şöyle açıklamak ister: "Semavî Tanrının oğluna verilen önem, insanlardaki "müşahhasa olan susuzluktan" ileri gelir. Bu susuzluk, her zaman, semavî Tanrıyı ikinci plâna itmiştir. Oğul, sadece soyu sebebiyle değil (Dionysos, Oziris, Alein vs.); insan oluşuyla, dinler tarihindeki bu baş rolü oynar."[28]

Bu yazarların, Hıristiyan çevrede yetişmiş olmaları, ayrıca kendilerini, şirk inancının hüküm sürdüğü dinleri araştırmaya vermiş olmaları sebebiyle, Tanrının çocuk edinme fikrine karşı bağışıklık kazanmaları yüzünden, böyle izahlara girişmeleri muhtemeldir. Fakat, akıl nazarında tamamen saçma olan bu şirk sapıklığına, insanlığın hangi saiklerle girmiş olabileceklerini ta'lil yönünden, bazı izahlar aramak meşrudur. İlâhî irşaddan mahrum, veya onu değiştirmiş olanların, niçin ve nasıl böyle bir yanlışa düşeceklerini düşünmek lâzımdır ki, Kur'ân'ın onları şiddetle ve devamlı surette mahkûm etmesindeki ısrarın sebebini anlayabilelim.

Az önce naklettiğimiz izahlardan çıkan sonuç önemlidir:

– Tek Tanrı kabul edilmektedir. Buna rağmen, şirk eğilimi, çok tanrı arzu etmektedir. Bunun için çıkar yol, tenasülde bulunmaktadır. Şu halde, çocuk nisbet etmenin kaynağı çok tanrıcılıktır.

– Tanrıya çocuk atfeden inançlar. Yaratıcıyı arka plâna atmışlardır.

Bu çalışmamızın birkaç yerinde işaret ettiğimiz gibi, şirkin menşei üzerinde düşünen birçok müslüman bilgin de olmuştur. Bunlardan Şâh Veliyullâh, Hıristiyanların "Oğul" inancı hakkında –özetle– şöyle der: Hıristiyanlar, Hz. İsâ'nın mertebesinin yüksekliğine, "kul" demeyi uygun bulmadılar. Onu, öbür insanlardan ayırmak gerekiyordu. Allah'ın, ona özel ihsan ve şefkatini ifade eder diye, mecazen "Tanrı oğlu" dediler. Kimisi ise, ondan zuhur eden olağan üstü hallere bakarak, bunu ulûhiyyetin ona girmesi şeklinde ifade ettiler. Sonradan gelenler ise, bu tabirleri (oğulluk ve tanrılık), hakikî mânâya alır oldular.[29]

Kur'ân'ın, Allah'a çocuk isnadını: تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ "Nerdeyse gökleri parçalayacak olan" (19, 90) bir dehşet sebebi sayması, böylece izahını bulmuş olur. Zira bu; Allah'ı insana benzetmek, çok tanrıcılık ve

---

[28] Eliade, *Traité*, s. 92.
[29] bk. ed-Dihlevî, *Huccetullah*, 1/123-124.

"mevhum oğlunu O'nun yerine tahta geçirmek" gibi çirkin bir zulmün ifadesidir. وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا * وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا * إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا "Rahmân çocuk edindi dediler. Böyle diyen sizler, pek çirkin bir şey ortaya attınız. Rahmân'a çocuk isnad etmelerinden dolayı nerdeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar göçecekti. Halbuki, Rahmân'a çocuk edinmek yaraşmaz; çünkü göklerde ve yerde olan her şey Rahmân'ın kulundan başka bir şey değildin." (19, 88-93).

Allah'a çocuk isnad edildiğini bildiren âyetlerin bir çoğunda ulûhiyyet. Kendisini "Rahmân" vasfıyla isimlendirir (19, 88.91.92; 21, 26; 43, 81). Buradan, "çocuk" şirkinin, merhamet kavramıyla ilgili sanıldığını düşünebilir miyiz? Belki de bazı insanlar şöyle tevehhüm etmişlerdir: "Allah, merhametli olduğundan, sevgi ve merhametine husûsî surette mazhar edeceği kimselerin varlığı gerekir. Böyle olmaya en lâyık varlık da, evladdır. İnsanların, ilâhî sevgi ve rahmete ulaşabilmeleri için, bu hususiyetleri, beşeriyet arasında canlı olarak temsil eden birinin olması gereklidir, bu da 'Tanrı oğlu' olabilir." İnsanlar, bu tahayyül ile böyle bir şirke kaymış olabilirler.

Şimdiki İncîllerde, özellikle oğul tema'sını çok işleyen Yuhanna ve Pavlus'un yazılarında, bu fikri fazlasıyla bulmak mümkündür: "Hiç kimse göğe çıkmamıştır, ancak gökten inmiş olan insanoğlu çıkmıştır; o ki göktedir (...) böylece insanoğlunu da yukarı kaldırmak gerektir. Ta ki iman eden her adamın Onda ebedi hayatı olsun. Zira Allah dünyayı öyle sevdi ki, biricik Oğlunu verdi; ta ki Ona iman eden her adam helâk olmasın, ancak ebedî hayatı olsun."[30] "Fakat Allah bize olan Kendi sevgisini bununla isbat ediyor ki, biz henüz günahkârlar iken Mesih için öldü. İmdi onun kanı ile şimdi sâlih sayılmış olarak, onun vasıtasıyla gazaptan daha ziyade kurtulacağız."[31]

Tanrının, merhameti sebebiyle oğlunu insanlara yollayıp onu feda etmesi motifi çok yaygındır. "Yunanistan'da Zeus'un oğlu Dionysos, Mısır'da yer ve gök Tanrısının oğlu Oziris, Fenike'de Ba'al'in oğlu Alein; işkence, ölüm, dirilmeyle ilgili dramatik tanrılardır. Onlar insan kaderini

---

30 *Kitab-ı Mukaddes*, *Yuhanna*, 3, 13-16.
31 *Kitab-ı Mukaddes*, *Pavlus*, Romalılara, 5, 8-9.

yüklenir, onun gibi çileleri ve ölümü tadarlar."[32] "Ölen tanrı tipi, eski Orta Şarkta (Dumuzi, Tamnuz, Adonis, Oziris) olduğu kadar, Orta Amerika eski medeniyetlerinde de yaygındır. Mesih de, buna bağlanmak istenmiştir; gerçekten, mevsim âhengine uyarak periyodik olarak kaybolup tekrar görünen bir tanrı söz konusudur. (...)"[33]

Kur'ân, çeşitli yerlerinde şiddetle takbih ettiği çok tanrıcılığın özelliklerini, tehlikelerini ve bozukluklarını bu "vasıta-oğul" unsurunda görerek, bunu kesin olarak reddeder. Allah'ın insanlara bu yolla yaklaşmadığını, O'nun merhamet etmesi için oğula ihtiyacı olmadığını bildirdiği gibi, böyle bir oğul tahayyül ile Kendi merhametine erişilemeyeceğini de belirtir.[34]

Allah çocuk edinmekten münezzehtir, her şey onun mahlûkudur. Hangi anlama alınırsa alınsın, doğurmak veya çocuk edinmek, ulûhiyyetin hakikatine yaraşmaz (4, 171; 19, 35; 23, 91; 2, 116; 17, 40,111; 18, 4; 21, 26; 25, 2; 39, 4; 72, 3; 6, 100; 37, 149,153; 52, 39; 9, 30).

Allah'ın çocuk edindiğine dair, ne kendilerinin ne de atalarının bir bilgisi yoktur. Ağızlarından çıkan söz, büyük iftira ve yalandan başka bir şey değildir (18, 4). Doğurmamış ve doğurulmamıştır (112, 3). قَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ "Allah çocuk edindi' dediler; hâşâ. O müstağnidir, göklerde ve yerde olanlara sahiptir. Elinizde O'nun çocuk edindiğine dair bir delil yoktur. Bilmediğiniz şeyi Allah'a karşı nasıl söylüyorsunuz?" (10, 68).

Kur'ân, bu konuda çok hassastır. Mecazî anlamda bile olsa, "Allah oğulları" tabirini kullanmaya veya Kendisi için "Baba" denilmesine müsaade etmez. Bazılarının dediği gibi bu hassasiyet, "Kur'ân'ın bu tabirleri hakikî mânâda düşünmesinden" ileri gelmemiştir. Kur'ân, beşeriyetin şirke kaymasını önleyecek her türlü tedbiri aldığı için, buna müsaade etmemiştir. وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللّٰهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ

32 Eliade, *Traité*, s. 92. Yazar, bu tip tanrılara Soteriques tanrılar adını veriyor.

33 Rousseau, *Les Religions*, s. 55. Bu tip örnekler için ayrıca bk. Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 40, 208-209.

34 krş., Atay, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, s. 37.

"Yahudiler ve Hıristiyanlar: 'biz Allah'ın evlatları ve sevgilileriyiz' dediler. De ki: 'Öyleyse, niçin günahlarınız sebebiyle sizi azaplandırıyor? Hayır, siz O'nun yarattığı diğer insanlar gibi insansınız (...)." (5, 18). Bu âyette, mecazî olan "imtiyaz" anlamı açıktır. Fakat Kur'ân, bu tabirle birlikte, bu seçkinlik iddialarını da reddetmektedir.[35] Onların bu iddiaları, kendi kitaplarında çokça ifade edilmektedir (Meselâ: *Kitab-ı Mukaddes*, Çıkış, 4, 22 ve *Yeni Ahid*, Galatyalılara, 4, 4-5).

Allah hakikî anlamda çocuk isnadını (Hıristiyanlar Hz. İsâ'nın mecazî değil, hakikî anlamda Allah'ın oğlu olduğunu söylerler), meselâ 2, 116 âyetinde şu sebeplerle reddeder: 1 – Her şey O'nun mahlûkudur, yani Allah'ın, Kendisinden başka her şeyle ilgisi, Yaratıcılık ilgisidir. 2 – Bir işi yapmak istediğinde ona sadece: "Ol" der, o da oluverir. Halbuki doğurma, ibda' ile değil, bir parçanın ayrılmasıyla, güçlükle olur. Mahlûklar, O'nun Zatında bir tagayyür ile başlayıp, O'ndan koparak sudur veya tevellütle var olan bir eser değildir. Böyle olsaydı O, bir gün tükenir, hilkat kalmazdı.

Eski dinlerin mensupları, Yaratıcı olması sebebiyle Allah'a "Baba" derlerdi, fakat "evlatları var" demezlerdi. Sonradan cahiller, bunda bir doğurma mânâsı var sanarak: "Babanın evladı olur; oğlu var, kızı var." demeye başladılar. Bu ise Allah'ı bilmemek, O'na şirk koşmaktır. Çünkü evlâd, babaya benzer, çocuk babasının bir parçasıdır. Nitekim "İsa Allah' ın oğludur" diyenler, ona "Tanrı" da dediler. Bundan dolayı, İslâm'da Allah'a "baba" demek küfür sayılmıştır.[36] Kur'ân'ın "Allah doğurmadı" (112, 3) şümullü ifadesinin, Yeni Eflâtunculuk gibi bazı felsefelerde görülen her türlü sudur fikrini mahkûm ettiğini de unutmamak lazımdır.

c) Hz. Meryem ve Teslis

Kur'ân, tanrılaştırılan varlıklar arasında, Hz. İsâ'nın annesi Hz. Meryem'i de sayar: وَإِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ "Hani, Allah: 'Ey Meryem oğlu İsâ! Sen mi insanlara: 'Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı olarak benimseyin'

[35] krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 6/100.

[36] krş. Yazır, *Hak Dini*, 1/479-480.

dedin?' diyecek, İsâ: 'Seni tenzih ederim, hak olmayan sözü söylemek bana yaraşmaz (...)' diyecektir." (5, 116). Şu âyette ise, Meryem'in tanrılaştırıldığına işaret vardır: مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ "Meryem oğlu Mesih, sadece resûldür, –Ondan önce de resûller geçmiştir-. Onun annesi dosdoğrudur, her ikisi de yemek yerlerdi (...)" (5, 75).

Hıristiyanlar, Meryem'i Allah'tan başka tanrı saydıklarını inkâr etmiş ve etmektedirler. Hıristiyanlık tarihine bakılacak olursa, onlar arasında Meryem'i tanrılaştıranların bulunduğu görülür. Collyridiens diye adlandırılan, dördüncü asırda Arabistan'da doğup sonra kaybolan bir Hıristiyan cemaati, tekerlekli bir taht üzerinde Meryem'i tazim ediyor, ona pastalar takdim ediyorlardı. Tamamen kadınlara mahsus, Meryem'e ait geniş bir ibadet merasimi vardı.[37]

Wellhausen'e göre el-'Uzzâ (Venüs yıldızı), Suriyelilerde göğün kıraliçesidir. Müşrik iken el-'Uzzâ'ya tapmış olanlar, Hıristiyan olduktan sonra onu, tanrıça Meryem şekline soktular ve Meryem'e çörek sunarak 'Uzzâ ibadetini Meryem ibadeti şekline dönüştürdüler.[38]

Daha 2. asırda St. İrenee "Bid'atlara Reddiye" kitabında Ophites'lerin, Ruhu "İlk Kadın" yahut "Yaşayanların Anası" ile karıştırarak, bunun Mesih'i doğurduğunu iddia ettiklerine dikkati çeker. birkaç sene sonra Origène ("Yuhanna İncilinin Şerhi" adlı eserinde), özellikle ébianites muhitlerde mâruf olan ve İsâ'nın annesini "Ruhu'l-kudüs" ile aynı sayan bir "İbranîler İncil"ni zikreder (Aramîcede rûh mânâsına gelen 'ruha' kelimesi müennestir). Aphraates nezdinde, birkaç anlama gelebilecek, şöyle tuhaf bir formül vardır: O der ki: "(Dindar) İnsan, babası olan Allah'ı ve anası olan Ruhu'l-kudüs'ü sever ve ibadet eder."[39] İmparator Justinien kanunlarından birinde Meryem'in, imparatorluk hâmiyesi olduğu kabul edilmiştir.[40] Blachère'e

---

37 Duchesne, *Historie ancienne de l'Eglise*, 2/622'den Masson, *Le Coran*, 1/93-94.

38 Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums, Leipzig, 1927'den İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 70, n. 131'de mütercimin notu.

39 Masson, *Le Coran*, 1/94. Referanslar için oraya bk.

40 Atay, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, s. 40, n. 132.
Müellif, orada bu konuyla ilgili başka bilgiler de vermekte, kaynaklar arasında Encycl. Americana, Vol. 18/p. 347, New York, 1957; Encyc. Britannica, Vol 14/p. 1000, 1953 baskısını

göre, Kur'ân'ın Meryem'in tanrılaştırmasından bahsetmesinin sebebi şark hıristiyanlığı tarafından Meryem'e tanınan büyük yerde aranmalıdır.[41]

Şimdi de, daha yakın zamanlardaki duruma bir göz atalım, Meryem' in tanrılaştırması hakkında batılı bir yazarın fikirlerini, aşağıda biraz kısaltarak nakledeceğiz: Kur'ân'ın, Hıristiyanların Meryem'i tanrılaştırdıklarından bahsetmesi, birtakım hakikatlere dayanmıyor değildir: Corédemptrice (Tanrının, insanların günahına kefaret olarak Kendisini feda etmesine ortak olan), Mère de Dieu (Tanrının annesi) telakkileri, diğer taraftan fiilî marianisme (Meryem-perestlik) ki, İslâm nazarında Allah'a mahsus olan tazimin, kısmî bir ihlâlini teşkil eder. Nihayet İslâm, Arap müşriklerine çok yakın olan ve bazı şark mezheplerinde görülen Meryem'e tapmaya (Mariolâtrie) karşı vaziyet almalıydı.[42]

Şimdiki Katolik Hıristiyanlık "Meryem'e yöneltilen duaları Tanrı'nın kabul edeceğini" ikrar eder.[43] "Kilise, bütünüyle Meryem'i takdise inanır ve açıkça kabul eder ki Meryem, ruh ve beden olarak dirilmiştir. Halbuki öbür ölüler hakkında, sadece dirileceklerini söyleriz." Keza Hz. İsâ gibi, Meryem'in de dünyada hazır ve icraatta bulunan olduğu ifade olunur ve onun göğe çıktığı akidesi (assomption) üzerinde durulur.[44]

Kur'ân nazarında tevhid, her türlü şaibeden uzak, halis ve arınmış olmalıdır. Kur'ân tevhidinin, bu hassasiyetinden dolayıdır ki, tevhidle şirkin arası bir bakıma çok uzak, bir bakıma çok yakındır. İnsanın, mücerret ve kişilik dışı olan hevâsının bile peşine düşmekle, onu tanrılaştırmış[45] olacağı, açıkça bildirilir (25, 43; 45, 23).

Şimdiki Katolik inancının bile Meryem'e verdiği "Tanrının Annesi" (Thèotokos: Bu vasıf, 431'de toplanan Efes konsilinde kabul edilmiş olup, halen kullanılmaktadır)[46] lakabı, duaları ona yöneltme, onu ruh ve bedeniyle diri, dünyada hazır ve icraat yapan gibi sıfatlar, İslâm nazarında ulûhiyyet

saymaktadır.

41 Blachère, *Le Coran*, 3/1133-1134, n. 77.

42 Schuon, *De l'unitè transcendante des Religions*, s. 38.

43 *Introduction à la Foi Catholique*, s. 599.

44 *Aynı eesr*, s. 600.

45 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 19/24.

46 *Introduction à la Foi Catholique*, s. 113.

sıfatlarının kısmen tanınmış olması için, yeterli sebep teşkil eder. İlâh (Tanrı) ibadetin kendisine yöneltildiği varlık demektir. Bu şartlar altında, hıristiyanların Meryem'i bir anlamda tanrılaştırdıkları söylenebilir.

Hıristiyanlar geçmişte olduğu gibi şimdi de, "tecessüd eden Kelâm'ın annesi" olarak Meryem'e "Tanrının Annesi" derler. Fakat karışık izahları anlamayan normal dindarların, "Tanrının Annesi" tabirinden, onun tanrılığını anlamadıklarını kim temin edebilir? Onun heykelinin bile karşısına geçip, takdimelerde bulunmak, huşu ile eğilerek ona dua etmek ve ondan, ancak Allah'ın yapabileceği şeyleri istemek, onu tanrılaştırmaktan başka bir şey değildir. Yaşanan dindarlık, bu şekildedir ve yaşayış temellerini hurafelerde değil, resmî doğmalarda bulmaktadır. Mariolâtrie (Meryem'e tapınma) tabiri Hıristiyanlar tarafından ortaya çıkarılıp, Meryem kültünü ifade için kullanılmaktadır. Rousseau, timsalleri kabul eden Hıristiyanlık hakkında: "Kabul etmek gerekir ki, halk dindarlığının işareti, medlul ile karıştırıp; işareti, (sureti) medlulün mahalli olarak kabul etmekle, putperest bir temayüle sahiptir."[47] demektedir. Bu konuda bak (Menar, 7/262-264).

Kur'ân, bütün bunlardan daha az şeylerin tanındığı varlıkların bile tanrılaştırıldığını söyler. Hevanın tanrı edileceğine dair âyetlere, az önce işaret etmiştik. Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında, din adamlarını, Allah' tan başka rabler edindiklerini bildirir (9, 31). Bu âyetteki rab edinmeyi, bizzat açıklayan Hz. Peygamber (aleyhisselâm) rab edinmenin, din adamlarının haramı helâl, helâli haram yapıp, onların da buna tâbi olmalarıyla tefsir etmiştir.[48] Bu şekilde tefsir, ayrıca sahabeden İbn Abbâs ve Huzeyfe'den de gelmektedir.[49] Müfessirler, bu âyetin tefsirinde, bundan başka görüş serdetmezler.[50] Ulûhiyyetin vasıflarından biri olan, kulları için helâl ve haram esasları koymak yetkisinin başkalarına tanınması bile, tanıyanları müşrik saymaya kâfi geliyor. Bu âyette dikkati çeken bir taraf da şudur: Hıristiyanların din adamlarını –deminki anlamda– tanrılaştırmaları ile

---

47 Rousseau, *Les Religions*, s. 111.

48 Kur'ân'da 9, 31 tefsirinde, bütün tefsirler, bu hadise yer verirler. Hadis için bk. Tirmizî, *Tefsîr*, Tevbe sûresinin tefsirinde. Şerhi olan *Tuhfetu'l-Ahvezî*, hadis no: 5093'de: Ahmed b. Hanbel, Taberî, İbn Sa'd, Abd b. Humeyd, Beyhakî vb.'nin bu hadisi tahric ettiğini bildirir.

49 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/77.

50 bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/84.

Mesih'i tanrılaştırmaları, aynı tutulmuştur. Halbuki Kur'ân'ın başka yerlerinde geçtiği gibi, Hıristiyanların Mesih'i tanrılaştırmaları hakikî anlamdadır, ona gerçekten tanrı diye taparlar. Buna rağmen, dinlerini, din adamlarına teslim etmelerinden dolayı tanrılaştırılan din adamlarıyla Mesih, yan yana zikrediliyor. Demek Kur'ân'a göre, şirk ister açık ve kaba, ister dolambaçlı ve ustalıklı olsun, hepsi şirk vasfına dahil sayılır.

Şimdiye kadar şunu anlatmak istedik: Meryem, Hıristiyanlar tarafından pek âlâ tanrılaştırılmıştır. Gelelim Meryem'in teslis ile alâkasına:

Meryem'i tanrılaştırmak başka, onu teslise katmak, daha başka bir şeydir. Meseleye temas eden bütün batılı yazarların hemen hepsi[51] (istisnasına rastlamadık). 5, 73 ve 5, 116 âyetlerini birleştirerek Kur'ân'ın, Meryem'i Hıristiyan teslisinin bir unsuru yaptığını, Hıristiyan teslisi olarak: "Allah – İsâ – Meryem" üçlüsünü gösterdiğini iddia ederler. Bundan dolayı, Hıristiyanlar "Kur'ân'da kendilerini bulmadıklarını" söylerler. Bazı müslüman tefsirlerinde bile, bunu böyle telakki ederek, lüzumsuz yere bir izah aramalarına şaşmamak elde değildir. Hıristiyan teslisi, "Baba (Tanrı) – Oğul (İsâ) – Ruhu'l-kudüs"ten ibarettir; Kur'ân, üçüncü olarak Meryem'i sayıyor, sanılınca şöyle denmiştir: "Arabistan'da, böyle bir teslis ileri süren bir mezhep vardı, sonradan kayboldu; Kur'ân, o mezhebi kasdetmektedir." Belki de böyle bir mezheb vardı. Her çeşit mezheple dolu olan Hıristiyanlık tarihinde bu, uzak bir ihtimal değildir.

Fakat, Kur'ân'ın Meryem'i teslisin bir unsuru saydığı kesin olarak vârid değildir. Kur'ân, 4, 171 ve 5, 73 âyetlerinde, açıkça bir teslisten bahseder. Ancak, şeklini ve bu üç unsurun neler olduğunu bildirmez. 5, 116'da ise, Mesih ve Meryem'in, Hıristiyanlarca tanrı sayıldığını belirtir. Meryem'in tanrılaştırılması başka, teslise dahil edilmesi çok daha başka bir şeydir. Gördük ki, Kur'ân, Hıristiyanların din adamlarını bile tanrılaştırmalarını tenkit etmektedir (9, 31). Fakat hiç kimse, buna dayanarak Kur'ân'ın bir "Hıristiyan çok tanrıcılığı"ndan söz ettiğini söyleyemez ve söylememiştir. Aksi halde teslis kalmazdı. Kur'ân'ı ciddî olarak tetkik etmek, bu asırlık yanlışı düzeltmeyi zarurî kılar.

---

[51] Mesela Blachère, *Le Coran*, 2/1133-1134, n. 77; Rousseau, *Les Religions*, s. 45; *Les Relations de l'Église avec les Religions non Chrétiennes*, s. 208 ve n. 12.

d) Hz. İsâ (aleyhisselâm)

Kur'ân Hz. İsâ'nın, bakire Hz. Meryem'den İlâhî bir mûcize eseri olarak doğduğunu bildirir. Onun hakkında, "Allah'tan bir kelime" (3, 39.45; 4, 171) ve "O'ndan bir ruh" (4, 171) vasıflarını kullanır.[52] Kur'ân'da ruh, "ilâhî emir" anlamına gelir (17, 85). Bu tabirler, Hz. İsâ'nın hayatındaki özelliklere işaret için gelmiştir. Hıristiyanlığın onun hakkındaki, "Allah'ın Kelâmı" vasfına verdikleri muhteva ile, Kur'ân'ın "Allah'tan bir kelime" diye nitelemesi arasında büyük fark vardır. Kur'ân'a göre, Allah'ın kün (ol) sözüyle yarattığı her şey ilâhî kelimedir ve "kelimâtu'llâh tükenmez, sayılmaya gelmez." (18, 109; 31, 27).

Hz. İsâ'nın esas sıfatı: Kendisine İncil'in verildiği Allah'ın nebisi ve kulu (19, 30), ve özellikle İsrail oğullarına[53] gönderilmiş resûlüdür (3, 49). Allah'ın izniyle ölüleri diriltmiş, körleri gördürmüş velhasıl birçok ilâhî âyete (mûcizeye) mazhar olmuştur (3, 49; 5, 110). Keza onun dünya hayatının âkıbeti de, ilâhî bir sır olmuştur (4, 157). Fakat bütün bunlar onun, Allah'ın kulu olduğunu unutturmasına sebep olamaz. Allah bu mûcizeleri, kudretini göstermek, elçisini doğrulamak, veya onun duasını yerine getirmek için göstermiştir. لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلاَ الْمَلاَئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا * فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلاَ يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ

---

[52] R. Caspar –ki Papalığın Müslümanlarla İlişkiler Daire Başkanlığı yapmıştır– diyor ki: Bu iki vasıf, birçok mütalaaya yol açmıştır. Başlangıçtan beri İslâm-Hıristiyan münakaşalarında, bunlar hıristiyanlarca, müslümanlara karşı kullanılmak istenmiştir. Madem ki Kur'ân, İsâ'nın Allah'ın kelimesi olduğunu söylüyor, öyleyse İsâ ezelîdir, yoksa Allah'ın bir müddet Kelâm vasfından mahrum kalması gerekirdi vs. (krş. Jean Damascene, *De Haeresibus*, PG, 94, col. 768). Son zamanlarda, bu tabirlerde, Hıristiyanlığın Mesih telâkkisinin bir yankısı ve bir ümit vesilesi görülmek istendi (krş. Ledit, *Mahomet, İsrael et le Christ*, La Colombe, Paris, 1956, pp. 152-153). Konsil (yani II. Vatikan konsili) sırasında, Kilisenin İslâm hakkındaki Beyannamesinde, bunların ortaya konulmasını isteyen papazlar oldu (Mgr. Plumey, Mgr. Sfair vs.) Fakat bu, uygun görülmedi. Gerçekten Kelime, Allah'ın Ruhu lafızları, herhalde Hıristiyan doktrininin yankılarıdır. Lâkin onlar Kur'ân'da, hadîste ve İslâm geleneğinde, hıristiyanî anlamlarını kaybederler. Onlara göre İsâ, Allah'ın yaratıcı Kelâmının vasıtasız bir semeresi olduğu için Allah'ın kelimesidir (19, 35 vb.) Ruhu'l-Kudus, vahiy meleği Cebrail'dir (2, 97). (*Les Relations de l'Église avec les Religions non Chrétiennes*, s. 223, n. 62.)

[53] krş. *Kitab-ı Mukaddes*, *Matta*, 10, 5-9; 15, 24'de İsâ'nın, İsrail oğullarına gönderilmiş olan bir resul olduğu görülebilir.

اللهِ وَلِيًّا وَلاَ نَصِيرًا "Mesih de, Allah'a yakın melekler de, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler; kim O'na kulluktan çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O hepsini huzuruna toplayacaktır. İnananlar ve yararlı işler işleyenlere ecirlerini ödeyecek, onlara olan bol nimetini daha da artıracaktır. Kulluk etmekten çekinenleri ve büyüklük taslayanları, elem verici bir azaba uğratacaktır." (4, 172-173).

"Haddini aşan her şey, zıddına dönüşür." Allah kıyamette Hz. İsâ'ya; وَإِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ "Ey Meryem oğlu İsâ! Sen mi insanlara: 'Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı edinin' dedin? sualine karşı o, Allah'ı tenzih edecek ve en kâmil bir ubudiyet ifadesiyle: 'Eğer söylemişsem, onu Sen bilirsin, Sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben Senin Zatında olanı bilemem, doğrusu gaybi Bilen ancak Sensin.' " (5, 116) diyecektir. Buradaki çerçevemiz, Kur'ân'a göre Hz. İsâ'yı her cephesiyle anlatmaya müsait olmadığından bu kadarlıkla yetineceğiz.

Çalışmamızın Giriş kısmında, Hz. İsâ'nın tanrılaştırılmasının, bu günkü İncillere göre bile, kolay kolay iddia edilemeyeceğini arzettiğimizden, (bk. s. 20-22), tekrara lüzum görmüyoruz. Bir çoklarına göre, Hz. İsâ'nın çağdaşları, onun tanrı olabileceğini düşünmüyorlardı. Pavlus bile onun bir insan olduğunu biliyordu: "Zira bir Tek Allah vardır. Ve Allah ile insanlar arasında bir tek vasıta vardır: İnsan İsâ-Mesih" (KM, I. Timoteos'a, 2, 5. Keza bk. Romalılara, 5, 19; I. Korintoslulara, 15, 22-23). Hz. İsâ, kendisiyle Allah arasında, bariz bir ayırım yapar: "Ve İsâ Ona dedi: Niçin bana iyi, diyorsun? Birden başka, kimse iyi değildir, O da Allah'tır." (Luka, 18, 19). Allah'ın, mahdut bir insan vücuduyla sınırlanması düşünülemez. İnsan olarak İsâ, şeytanın iğvasına hedef olmuş, acıkmış, uyumuş, yorulmuş, kavminin inatçılığından cesareti kırılmıştır vb. Bütün bunlar, İncillerde görülebilir.

Hıristiyanlığın ilk büyük konsili olan Nicea (İznik) konsili 325'de toplanmış ve "ilan etmiştir ki, İsâ'nın şahsında Allah, Zat olarak, Oğul şahsı olarak, hakikaten yer yüzünde tezahür etmiştir."[54] İznik konsili

[54] *Introduction à la Foi Catholique*, s. 112.

tarafından düzenlenen “amentü (credo)”, halen Hıristiyanlıkta yürürlükte olan ve aynen tekrarlanan inancı şöyle ifade eder: “O Tanrıdır, Tanrı’dan doğmuştur; Nurdur, Nurdan doğmuştur; gerçek Tanrı’dır, gerçek Tanrıdan doğmuştur; Baba ile aynı mahiyetten olarak, doğmuştur, yaratılmamıştır.”[55]

“İtirazlar karşısında 431’de toplanan Ephese (Efes konsili, İsâ’daki îlâhi ve beşerî tabiatın farklı olmakla birlikte, bir tek şahsın (zatın) söz konusu olduğunu kabul etmiştir. İnsan İsâ’da, Tanrı’yı buluyoruz. Mesih’in bu sırrını, kuvvetle ifade etmek için konsil, Meryem’e Theotokos (Tanrının Annesi) unvanını verir.”[56] 451’de toplanan Chalcédoine (Kadıköy) konsili ise “İsâ’nın tek şahsiyetinde, hem ilâhî hem de beşeri tabiatın, tamamen bir arada bulunduğunu nihaî olarak kabul eder. Gerçek Tanrı, gerçek bir insanda tezahür eder.”[57]

Teslis doktrini, 4. asra ait Quicumque sembolünde kısa formülünü bulmuştur.[58] “533’de toplanan Constantinople (İstanbul) konsili Baba, Oğul, Ruhulkudüs’ün tek cevher veya tabiatına tanzim ve ibadet etmeyi emreder: (...) Yani üç uknumda (hypostases) tek ulûhiyyet.”[59]

Hıristiyanlığın resmî itikadına dair bu metinler, Hz. İsâ’nın Tanrı sayıldığını açıkça göstermek için yeterlidir. Kur’ân-ı Kerîm’in Hıristiyanların inançları konusundaki tutumunu, şu iktibaslardan anlamaya çalışalım: وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ “Kitab ehlinden zulmedenler bir yana, onlarla en güzel şekilde mücadele edin, şöyle deyin: ‘Bize indirilene de, size indirilene de inandık; bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir. Biz O’na teslim olmuşuzdur.’” (29, 46).

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ “Ey Kitab ehli! Haksız olarak dininizde taşkınlık etmeyin. Daha önce sapıtan, çoğunu saptıran ve doğru yoldan ayrılan

[55] *Aynı eser*, s. 113.
[56] *Aynı eser*, s. 113.
[57] *Aynı eser*, s. 114.
[58] Masson, *Le Coran*, 1/90.
[59] *Aynı yer.*

bir milletin heveslerine uymayın." (5, 77). Buradaki "eskiden sapanlar", müşrik topluluklar olmalıdır. Ölen ve dirilen tanrı inancı pek yaygındır. Bütün eski orta-şarkta, orta-Amerika'da vardır.[60] Teslîs de böyledir, "teslis düşüncesi, zaten birkaç dinde vardır."[61] Hindistan'da Siva, Vişnu, Brahma teslisi (trimurti),[62] keza Mısır'da Oziris, Apis, İzis üçlemesi[63] bu cümledendir. Hıristiyanlıktaki "tecessüd eden Kelâm", "Kelâm ile Tanrının aynılığı" fikirleri, açıkça Yahudi filozofu Philon felsefesini yansıtır. Hıristiyanlıktaki Eucharistie (İnsanın yiyip içtiği kutsal ekmek ve şarapta Tanrı'nın hazır bulunması ve insanın, bunu yemek suretiyle Tanrı ile birleşmesi), Mısır'da Oziris şerefine kutsal bir boğanın kurban edilip, müminler tarafından yenilmesi ayini gibi şeylere benzetilebilir.[64] "Komünyon, kutsal varlığın etine ve kanına ortak olmak demek olup, totemik kökten gelmektedir. Bu, daha önce Eleusis'te ekmekle, Dionysos'a inananlar tarafından şarapla, Mithra dininde ise ekmek, şarap ve su ile yapılmaktaydı."[65]

Görülüyor ki Hıristiyanlığın esaslarından olan Tecessüd, Keffâret, Teslîs, Kelâm, Komünyon gibi özellikler, eski putperest çevrelerin damgasını taşımaktadır. İşte âyetin, onları "eski sapıtanlara" benzemekten sakındırması, böylece müşahhas olarak anlaşılmaktadır.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّٰهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ "De ki: 'Ey Kitab ehli! Bizimle sizin aranızda müşterek olan söze gelelim: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah'tan başka rabler edinmesin.' Eğer yüz çevirirlerse: 'Bizim Allah'a teslim olduğumuza şahid olun' deyin." (3, 64).

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّٰهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ "Yahudiler, 'Uzeyr Allah'ın oğludur' dediler; Hıristiyanlar, 'Mesih Allah'ın oğludur' dediler. Bu, daha önce kâfir

60 Rousseau, *Les Religions*, s. 55; Eliade, *Traité*, s. 91-92; Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 208-209.

61 Challaye, *Dinler Tarihi*, 209.

62 *Aynı eser*, s. 63.

63 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 37.

64 Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 40.

65 *Aynı eser*, s. 209.

olanların sözlerine benzeterek ağızlarında geveledikleri sözdür. Allah yok edesiceler! Nasıl da uyduruyorlar." (9, 31). لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ "Allah ancak, Meryem'in oğlu Mesih'tir" diyenler elbette kâfir olmuşlardır(...)." (5, 17). لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ "Allah, üçten biridir" diyenler elbette kâfir olmuştur; oysa Allah ancak bir Tek Tanrıdır (...)." (5, 73). يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلاً "Ey Kitab ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin, Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem'in oğlu İsâ Mesih, Allah'ın resûlü, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve Kendisinden bir ruhtur. Allah'a ve Resûlüne inanın, "üçtür" demeyin, vazgeçin, bu hayrınızadır. Allah ancak bir Tek Tanrı'dır. Çocuğu olmaktan münezzehtir (...)." (4, 171).

Öyle anlaşılıyor ki Kur'ân, Hıristiyanları müşriklerle bir tutmamış, aslında müslümanlarla aynı Allah'a inandıklarını, ancak şirk unsurlarını katmakla, gerçek tevhidden uzaklaşıp küfre ve şirke (çok tanrıcılığa değil) düştüklerini bildirmiştir. Taşkınlıkla Hz. İsâ'ya olan sevgilerini, tapınmaya dönüştürmemelerini; daha önceki sapık ümmetlere tâbi olarak tevhidi, şirkle bulaştırmaktan vazgeçmelerini istemiştir. Teslisi açıkça reddetmiş, küfür saymıştır. Kur'ân'ın, teslisi mahkûm etmesi, Hıristiyanların "üç tanrıdan meydana gelen bir inanca sahip olduklarını söylemesi" mânâsına gelmez. Allah'ın, Resûl olarak gönderdiği mümtaz bir kulunu, Tanrı ile aynı cevherden sayarak, onu ulûhiyyete katıştırmalarının, bunu da anlaşılmaz bir üçleme formülüyle ifade etmelerinin, şirk olduğunu söylediğini gösterir. Şuna da dikkat etmelidir ki: Kur'ân üçleme suretiyle kâfir olmayı, Hıristiyanlık dinine veya Hıristiyanların tamamına açıkça nisbet etmiyor. Başka yerlerde Hıristiyanlardan Nasârâ, Ehlu'l-Kitâb diye bahsederken "Allah üçten biridir diyenler kâfir olmuştur." (5, 73; keza 5, 17,72) diyerek, burada, üçleme inancına sahip olanları toptan mahkûm etmiştir.

Sonuç olarak, Kur'ân Hıristiyanların Hz. İsâ'yı tanrılaştırdıklarını söylemekle beraber, teslis veya İsâ'nın tabiatı hakkındaki bazı Hıristiyan topluluklarının inançlarına da işaret etmektedir. Mücmel olarak işaret olunan grup inançlarını, bütün Hıristiyanlara mal etmemektedir. Bu inançlar,

Hıristiyanlık tarihinde görülmüştür.[66] Genel olarak Hıristiyanlardan bahsederken Kur'ân, İsâ'yı tanrılaştırdıkları, bu yüzden gerçek tevhidden uzaklaşıp şirke düştüklerini açıklar (9, 30-31). Daha önce naklettiğimiz Hıristiyan akideleri göstermişti ki, Hıristiyanlar, bu işi pekâlâ yapmışlardır. Bu tanrılaştırma, Kur'ân'ın inişinden cok önce kesinleşmiş olup halen yürürlüktedir. Mesele bizi, bu kadarıyla ilgilendirmektedir. Esasen yeterli olmadığımız ve burada nakline gerek olmayan, muammalı Hıristiyan teslis şekillerine veya Hz. İsâ'yı tanrılaştırmaktaki özel telakkilere girmeyeceğiz. Hıristiyanlık, bir yüzü ile muvahhid görünürken, öbür yüzü ile muammalı bir üç şahıstan oluşan bir ulûhiyyet kavramına inanır. Şirk açık değil, kaypaktır. Bundan ötürü Kur'ân, onların "üç tanrıya inandığını" söylememiş, sadece "üç demekten vazgeçin." (4, 171) demiştir.

e) Uzeyr

Kur'ân'ın bir âyetinden Yahudilerin 'Uzeyr hakkında "Allah'ın oğlu" tabirini kullandıklarını öğreniyoruz: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّٰهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ "Yahudiler, 'Uzeyr Allah'ın oğludur' dediler, hıristiyanlar 'Mesih Allah'ın oğludur' dediler. Bu daha önce küfredenlerin sözlerine benzeterek, ağızlarında geveledikleri sözdür. Allah yok edesiceler! Nasıl da uyduruyorlar." (9, 31).

İslâmî gelenek, 'Uzeyr'in Ezra (Esdras) olduğunu söyler. Ezra, –KM Ezra ve Nehemya kitaplarından anlaşıldığı gibi– İsrail oğullarının M.Ö. 4. asırda dinî ve siyasî liderliğini yapmış bir şahsiyettir. Sürgünden sonra, Yahudileri Kudüs'e getirerek Hz. Mûsa'nın (aleyhisselâm) şeriatini, devlet kanunu olarak uygulamıştır (KM, Ezra, 7, 25-26).

"Onun gayesi sadece dinî ve idarî olmakla kalmaz, aynı zamanda İran kralının yardımıyla Yahudî ve samirîlerin meşhur ayrılığına, kendisinin otoritesi altında nihâî olarak tesbit edilmiş olan Tevrat'ı esas alarak son vermek ister."[67] "Şimdiki haliyle Tevrat Ezra'nın yetkisi altında tesbit

---

66 Kur'ân'ın işaret ettiği hıristiyan toplulukları hakkında geniş bilgi için bk. Yazır, *Hak Dini*, 2/1610-1623; 2/1772-1778.

67 Feuillet, *Introduction â la Bible*, 1/257. krş. 1/35.

edilmiştir."[68] "Ezranın 4. Kitabı'nın müellifi (4. Ezra, 14, 23-47), Tanrı'nın kırk gün boyunca 204 kitabı ona, imla ettirdiğini söyler (bunlardan 70'i açıklanacaktır)."[69] Yahudiliğin dinî, millî ve siyasî tarihinde bu kadar önemli bir yeri olan Ezra'ya "Tanrı'nın oğlu" diyecek derecede tazimde bulunan Yahudiler, bulunmuş olabilir.

Blachère, âyetteki Uzeyr'in, Ezra ile aynılaştırılması teklifini, kabule şayan bulmaz. Buna karşılık Casanova'nın öne sürdüğü bir fikri oldukça cazip bulur. Buna göre: Tekvin, 6, 2'de zikrolunan "Tanrının oğulları", hahamların eserlerinde Azazel yahut Azael, yahut 'Uzael diye adlandırılır. Bundan ötürü, şöyle bir geçiş kabul edilebilir: 'Uzael> 'Uzaer > 'Uzayr. Blachère'e göre, "Tanrının oğlu" mânâsına gelen ve Arapçaya 'Uzayr diye geçmiş olan Azazel, makamından sakıt olmuş melektir.[70]

Kur'ân'da geçen 'Uzeyr hakkında, üçüncü bir teklif, Uzeyr Oziris aynılığı üzerinde durur. "Uzayr ismi, İsrail oğulları, Mısır'a girinceye kadar, onlarca maruf değildi. Uzeyr, garplıların telaffuzuyla Oziris veya eski Mısırlıların telaffuz ettikleri gibi 'Ȗzer'dir. Eski Mısırlılar tevhid dinini terkedip güneşe tapalıdan beri 'Üzer (veya Oziris) hakkında "Tanrının oğlu" inancına sahip idiler. Oziris ('Üzer) ismi, böylece eski Mısırlıların dininden Yahudilere geçen kutsal bir isim olmuştu. Onlar da, sapıklık sebebiyle kutsallaştırdıklan bu isimle çocuklarını adlandırmaya başladılar. Bu yüzden Allah Teâlâ, onları Kur'ân'da kınadı ve bütün beşeriyetin unuttuğu bir vakıayı gösterdi. Yahudiler, eski Mısırlılar ile karışmadan önce, Uzeyr, isminin kendi dillerinde bulunduğunu söyleyemezler. Zira bu isim, İsrail oğullarının dillerinde 'Üzer maddesindendir ki ulûhiyyet delâlet eder. Mânâsı: "Muayyen[71] Tanrı" demektir. Eski Mısırlılarda da, aynı anlama geliyordu. 'Üzer (veya Oziris), eskiden onlarda Tek Tanrı demekti. Onlar güneşe tapmalarından sonra, onun Tanrının oğlu olduğuna inanmaya başlamışlardı. Yahudiler eski Mısırlılardan, bu ismi, ikinci durumda –yani

---

[68] *Aynı eser*, 1/379.

[69] *Aynı eser*, 1/9.

[70] Blachère, *Le Coran*, 3/1083, n. 4.

[71] "Muayyen" yerine "yardım edici" demek de mümkündür. Zira metin harekeli olmadığından, her iki okunuş ve anlam da uygun olabilir (S. Yıldırım)

Oziris hakkında "Tanrının oğlu" olduğuna inandıkları sırada– almışlardı.[72] Bu teklif, geçmişte muhtemel ise de, Kur'ân'ın ifadesi, nüzul zamanında da böyle diyen Yahudilerin bulunduğunu düşündürebilecek tarzdadır.

Siman Szyszman (Şişman), 'Uzeyr tazimi konusunda ayrıntılı olarak bir inceleme yapmış ve bu hususta bir tebliğ sunmuştur.[73] Yazar, yapılan bütün tekliflere temas ettikten sonra 'Uzeyr'in Ezra (Esdras) olduğunu kabul etmektedir. O, İbn Hazm'in bu mevzuda yazdığı şu kısa notu ele alır: "Bütün Yahudiler içinde yalnız es-Sadûkiyye kolu, hâşâ "'Uzeyr Allah'ın oğludur" der. Bunlar Yemen tarafında idiler."[74] Yazar, İbn Hazm'ın, bu meselede, Kur'ân'dan başka kaynaklara dayandığının kesin olduğunu söyler ve onun verdiği bu bilgiye tam bir güven besler (s. 150-151).

Daha başka kaynaklara dayanarak Sadûkiyye (les Sadoajtes) fırkasının Arabistan'da, tahmin edildiğinden daha sonraki bir zamana kadar yaşadığını, Maimonide'nin (İbn Meymûn, Ö. 601/1204), ünlü "Yemenlilere Mektub"undan sonra, ancak ora Yahudileri içinde Ortodoks Yahudiliğinin muzaffer olduğunu (S. Oshser, Yemen, Jevvish Encyclopedia, vol. XII, 1906, p. 593) söyler. Fakat ona göre, eski bid'at kalıntıları, daha sonra da asırlarca devam etmiş olmalıdır. Yemeni 1854'de ziyaret eden J. Shapira (İben Safir, Tere partie, Lyck, 1866, f. 99a), ora yahudilerinin Esdras ismine karşı duydukları büyük nefreti müşahede etmiştir. Yemen Yahudileri, Kitab-ı Mukaddes'teki bütün şahıs isimlerini kullandıkları halde, bu adı, çocuklarına hiç vermiyorlardı.

---

72 Bu fikir ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. baskı, Kâhire, 2/278-279'da, isim verilmeksizin "*Mecelletu'l-Feth el-Garrâ'* sahibinden" naklediliyor.

73 Bu tebliğden, kıymetli hocam Prof. M. Tayyib Okiç bey, beni haberdâr etmişti. Tebliğ sahibi S. Şişman'ın, kendisinin arkadaşı ve Polonya Yahudi Türklerinden olduğunu bildirmişti. Ancak, tebliğ metninin Ankara'da olduğunu, tatil dolayısıyla gittiğinde göndereceğini söylemişti. Lütfedip gönderdiler. Kıymetli hocama, bu son lûtfundan dolayı şükranlarımı ifade etmeye hazırlanırken, beklemediğimiz bir anda ilâhî hükme boyun eğerek âhirete intikal haberini duyduk. Kendisi için, Allah'dan rahmet ve rıdvan diliyoruz. Bu tebliğ, "*Le nom de Ozair* (*Coran*, 9/30) *et ses interprétations*" adını taşımakta, ve bir kongrede takdim edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kongre zabıtlarında t. 11/p. 147-153 arasında yer alan tebliğ hakkında başka bilgimiz yoktur. Tebliğ sahibi S. Szyszman (Şişman), fotokopi yaptırarak Paris, 12/1973 tarihi ile merhum M. Tayyib Okiç hocamıza imzalı olarak hediye etmiştir. Bu metni göndermelerinden on gün kadar sonra, hocamız vefat edip görüşme imkânı bulamadığımızdan, tamamlayıcı bilgiden mahrum kaldık.

74 İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, 1/99.

M. Lidzbarski (De Propheticis, quae dicuntur, Legendis arabicis, p. 35, n.3) bu nefreti şöyle açıklar: "Kur'ân'ın takbih ettiği Yahudiler tarzında, Esdras'ı tazim etmiş olan bir mezhebe karşı düşmanlığın sonucu olmalıdır." (S. Szyszman, s. 151). Şu halde, bu mezhebin, İbn Hazm'ın bahsettiği es-Sadûkiyye olduğuna inanmak gerekir.

S. Szyszman, bu meseleyle, Kumran'da keşfedilen yazmalardaki bilgiler arasında yakın ilgi bulur. Oradaki Sadûkiyye (la communauie sadoqite) mezhebinin başı –ki Adalet Hâkimi (Maitre de Justice) diye adlandırılırdı-, asırlarca sonra Arabistan'da "Allah'ın Oğlu" vasfıyla 'Uzeyr-Edras adı altında tazim olunan şahıs olamaz mıydı? Eski Ahid "Allah'ın oğlu" tabirini, Mesih hakkında da kullanır. Kumran'da "Adalet Hakim"i Mesih sayılıyordu. Ayrıca, yakın zamanlardaki tetkiklere göre "Adalet Hakim"i kelimenin hakikî anlamıyla Tanrıdan doğmuş telakki ediliyordu (S. Szyszman, s. 152. Yazar burada 1 nolu uzun bir notta, bu fikir hakkında birçok referans vermektedir).

"Böylece Arabistan Sadûkîleri'nin ataları olan Kumran Sadûkîleri, –terime verdikleri anlam ne olursa olsun– kendi önderlerinin şahsında "Allah'ın Oğlu"nu görmüş olabilirler." (s. 152). Bu hipotezde, "Adalet Hakim"i ile Esdras arasındaki münasebet, çok anlamlı görünmektedir. Gerçekten, Adalet Hâkim'i de Esdras gibi ilâhî Muşerri' (kanun koyucu), yeni Mûsa'dır. Şu halde "Adalet Hâkim"inin Esdras (Ezra) adını taşımış olması muhtemeldir. Onu Ezra diye niteleyerek, bu Esseniler topluluğu, kendi önderlerine tanıdıkları şu iki vasfı vermiş oluyorlardı: Müşerri' ve Mesîh.

S. Szyszman'ın özetlemeye çalıştığımız tebliği, bu konuda büyük bir değer taşımakta, 9, 31 âyeti hakkında "Kur'ân'ın yahudilere bir iftirası" diyenlerin, müfteri olduğunu isbata yetmektedir. Onun Kumran metinleriyle ilgili olarak naklettiği çalışmalar, bu konuda ileride yapılabilecek yeni buluşlardan da ümitvar kılmaktadır.

f) Hükümdar-Tanrı

İnsanlık içinde en yaygın tazim ve tapınmaya hedef olan bâtıl Ulûhiyyetlerden biri de hükümdarlık olmuştur. Bu çalışmamızda Allah'ın el-Melik, el-Melîk isimlerini incelerken bu tezahürün muhtemel sebepleri

ve şekilleri, Ulûhiyetle münasebetleri üzerinde ayrıntılı olarak durmuştuk (s. 168-175). Eski Mısır, Mezopotamya, Hindistan, İran, Doğu Asya, Moğollar, Polinezya (Avustralya), Japonya, Orta Asya ve Kuzey kutbu toplumlarında, Yunanistan, Roma ve bazı Afrika topluluklarında hükümdar kültü görülmüştür. İsrail oğullarında ve Hıristiyanlarda da hükümdarlık dini hayatta önemli bir yer işgal eder. Demin işaret ettiğimiz yerde, bu yazdıklarımızı delillendirmiştik. Arabistan yarımadasında, yalnız güney Arabistan'da hükümdar tazimi bilinmektedir. Yemenliler hükümdarın, tanrıların ilk oğlu olduğuna inanır, bazen ölmüş hükümdarlarına da taparlardı.[75]

Kur'ân, hükümdar-tanrı tipini, Firavun'un şahsında gösterir. Kendisinin tanrı olduğunu ilân etmek cür'etkârlığı, Firavun'da (Hz. Mûsa'nın muhatabı olan Firavun) en ileri devreye varmıştır; وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي "(...) sizin, benden başka bir tanrınız olduğunu bilmiyorum.' demişti." (28, 38). Halkını toplayarak: "Sizin en yüce rabbiniz benim' dedi" (79, 24). Hz. Mûsa'ya da şöyle demişti: قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ "Benden başkasını tanrı edinirsen, elbette seni zindanlık ederim." (26, 29). Onun ülkesinde yeminler, "Firavunun izzeti" üzerine yapılırdı (26, 44).

Bir çok müfessir, bu ifadelerden Firavun'un mutlak bir surette ulûhiyyetini iddia ettiğini, kendisinin hiçbir şeye tapmadığını andıkları için, şu âyetin açıklanması, onları büyük bir tereddüde sokmuştu.[76] Firavunun yakınları, Hz. Mûsa'nın "kendisini ve kendisinin tanrıları" terk etmesini şikâyet ederlerken şöyle derler: وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ "Mûsa'yı ve milletini yer yüzünde bozgunculuk yapsınlar, seni ve tanrılarını terk etsinler diye mi koyveriyorsun?" (7, 127).

Kimi müfessirler, bu âyete bakarak, Firavun'un taptığı tanrılarının bulunduğunu mümkün görmüşlerdir (Hasan el-Basrî, es-Sûddî vb.).[77] M. Hamdi Yazır; "Eski Mısırlılarda mabud telakki ettikleri Bakara, Güneş ve saire hatıra gelebilir. Halbuki Firavun, kendisinin fevkinde

---

[75] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 37.

[76] Mesela bk., Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/127; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/456-457.

[77] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/456-457.

bir ilâh kabul etmiyor. “Ben sizin en yüce rabbinizim” diyordu. Şu halde 7, 127 âyetindeki “senin tanrıların”, “senin ibadet ettiğin mabudların değil, senin hoşlanıp vaz ettiğin ve halkı tapındırdığın mabutlar” mânâsına istimal olunmuş demektir.[78]

Fakat mütevazı kanaatimize göre, tarihî bilgilere de bakılacak olursa, bu âyetin delâlet ettiği gerçeği şu şekilde görebiliriz. “Mısır dininin belirli vasıflarından biri de hükümdara, yani Firavuna verilen önemdir. Firavun, tanrıların ve özellikle şahin-tanrı Horus’un himâyesi altındadır. (...) tanrının oğludur. Tanrıdır (...) Yaşadığı sürece, tanrı Horus’la eş tutularak kendisine tanrı sıfatıyla tapınılması gerekti. Nitekim, ölümünden sonra da tanrı Oziris’le bir tutularak yine kendisine tapınılması gerekiyordu.”[79] “Mısır’da Firavun, halkın hayatını somutlaştıran ve ondan sorumlu olan çok yaygın “kutsal kıral” veya “İlâhî kıral” kategorisine girer. Aynı zamanda “Tanrının oğlu”dur. Bu iki hususiyetleriyle Allah ile insan arasındaki tek vasıtadır.”[80] “el-Amarna kayıtlarından, M.Ö. 15. asırda tanrılaştırılan Firavun için Mania (tanrılar mânâsına) tabiri kullanılır.”[81]

Muhtemelen Firavun’un durumu, Sümerlerde kralın durumu gibi idi. Yer yüzünde, tanrı Anu’nun temsilcisi olan hükümdar, “tanrıların Kralı” tanrılık nezdinde, insanların temsilcisidir. Bundan dolayı, tanrıyı ancak kıral çağırabilir.[82] Böyle olunca, insanların dünyevî hayatlarında tek tanrıları, tek rableri, kral olmuş oluyordu. “Firavun da tanrılarla insanlar arasındaki biricik vasıtadır.”[83] Bu anlamda olarak Firavun: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي “Sizin için benden başka tanrı bilmiyorum.” demiş olabilir (28, 38). Onun, halkına “Ben sizin en yüce rabbinizim” demesine (79, 24) gelince; Mısır’da rab, yüksek idarecilere deniliyordu. Meselâ Yusuf sûresinde, Mısır Azîzi (Vezir) hakkında, “efendi” mânâsında rab kelimesi vârid olmuştur (12, 23. keza 12, 41,42). Firavun da “insanların en yüce hâkimi”

---

78 Yazır, *Hak Dini*, 3/2256-2257.

79 Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 37-38.

80 Rousseau, *Les Religions*, s. 103.

81 *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* “Elohîm” md. (Van Imschoot), Paris, Turnhout, 1960, sütun, 520.

82 Eliade, *Traité*, s. 67.

83 Rousseau, *Les Religions*, s. 114.

olduğunu kasdetmiş olabilir. Nitekim Âlûsî: "bazı eserlerin (haberlerin), işlerini deruhde edenlerin hepsinden, nefsini tafdîl ettiğini kasdetmiş olduğunu" gösterdiğini söylemektedir.[84]

Kur'ân ise el-Melik olarak Allah'ı tanır. Bu mütecebbir'in geçici ve zahirî hâkimiyet içindeki aczini anlatır. Kendisini tanrı kabul etmeyen mü'minlerin, yalnız Allah'a dayanarak ve O'na boyun eğerek, Firavunun yüzüne karşı hakkı açıklamalarını canlandırır. Allah'ın hikmeti icabı, geçici olarak bedenlere hükmeden (20, 72) bu âcizin, ruhlara ve kalplere hâkim olan Allah inancının karşısında, nasıl perişan olduğunu gösterir ve sonunda âhiretten önce, denizde Allah onu boğarken, ye's halinde Allah'ın kudretini görüp, fırsatı kaçırdığı bir sırada O'na iman etmeye mecbur kaldığını vb. anlatır. Dolayısıyla, onun şahsında, tanrılık iddia etmeye kalkışan hükümdarların âkıbetlerini ortaya koymuş olur.

3. Hayvanlar

Dinler tarihi, hayvanların insanlar tarafından kutsallaştırmasının çok örneklerini vermektedir: Kur'ân, İsrail oğulları dolayısıyla hemen hemen yalnız buzağıya tapınmaktan bahsetmektedir.

a) Buzağı (veya Boğa)

Arapçada 'icl kelimesi, buzağı veya boğa anlamına gelir. Kur'ân, İsrail oğullarının buzağı'yı (icl), daha doğrusu buzağı şeklinde temsil edilen heykele taptıkları bir zamanın olduğunu bildirir. Buzağıya tapınma, eski dünyada geniş bir alana yayılmıştı. Hindistan'da İndra, Mısır'da Ammon, Sümerlerde ve Filistin'de Ba'al boğa şeklindeydi. Babil'in ay tanrısı Sin "güçlü Enlîl buzağısı", Ur'un ay tanrısı, Nannar ise "göğün güçlü genç boğası, Enlîl'in en üstün oğlu" diye nitelendirilirdi. Yunanistan'da Zeus da boğa şeklinde temsil edilmiştir. Kısaca, Tanrıyı boğa şeklinde temsil etmek Hindistan, İran, Sümer, Bâbil, Filistin, Fenike, Mısır'da ve dünyanın birçok yerinde görülür.[85]

---

84 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* , 30/30.
85 Bütün bunlar için bk. Eliade, *Traité*, s. 82-86.

Allah, İsrail oğullarını Hz. Mûsa vasıtasıyla tevhide eriştirdiği halde onlar civarın tesiriyle (7, 138), henüz Hz. Mûsa aralarında iken, altun buzağı heykeli yaparak ona tapmaya dönmüşlerdir (7, 148-152; 20, 88-89). Şimdiki Tevrat (Çıkış, 32. bab), buzağıyı yapmayı Hz. Hârûn'a nisbet eder. Kur'ân bu işin doğrusunu söyleyerek bu peygamber hakkındaki iftirayı düzeltir. Allah'ın emriyle Hz. Mûsa'nın İsrail oğullarından bir sığır (buzağı, boğa vs.'ye şamildir) boğazlamalarını istemesi üzerine, onların gösterdiği mukavemet meşhurdur (2, 67-71). Bu emir, şu hikmete mebnî olmalıdır: Allah, Hz. Mûsa'nın ümmetini civarın şirkinden temizlemek istiyordu. Fakat, her şeye rağmen, Yahudilerin bundan kurtulamadıklarını, Kur'ân beliğ bir surette ifade eder: وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ "Kâfirlikleri yüzünden buzağı (sevgisi) kalbelerine sindirildi." (2, 93). Apaçık âyetlerden delillerden sonra, onların buzağıyı benimsemelerini takbih eder (4, 153).

İsrail oğullarının, zaman zaman buzağıya tapınmaya döndüklerini, *Kitab-ı Mukaddes*'te de görüyoruz. Peygamber Hoşea, buzağıya tapan Yahudilerle mücadele eder.[86] Samiriye bölgesinde 7, İsrail kralı Ahab (M.Ö. 874-853) devrine ait bir kitabe üzerinde, tanrı adıyla teşkil olunan (theophore), çok manidar bir isim bulunmuştur: Egelyo, yani "Yahova bir boğadır."[87] (Kur'ân'ın buzağıyı yapma işini Samirî'ye nisbet etmesiyle egel (icl) kelimesine, bu münasebetle dikkat olunmalıdır). Dheilly, Yahova'nın bir boğa şeklinde temsil edilmesine çok rastlandığını bildirir.[88]

Kur'ân, bu sapmadaki manasızlığa temas etmektedir: وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ "(...) O buzağının kendilerine söz söylemediğini ve yol da göstermediğini görmediler mi? Onu tanrı olarak benimseyip kendilerine yazık ettiler." (7, 148). Bir başka yerde, bu tanrının "fayda da zarar da veremediği" bildirilir. Hz. Mûsa'nın dilinden şöyle denilir: وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا * إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا "Durup üzerinde titrediğin tanrına bak! onu yakacağız, sonra denize dökeceğiz. Sizin

[86] *Kitab-ı Mukaddes*, Hoşea, 8, 5.6; bk. Van Imschoot, *Thèologie de l'Ancien Testament*, 1/40.

[87] Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 516, "İdoles" md.

[88] *Aynı yer.* Müellif *Kitab-ı Mukaddes*, I. Krallar, 12, 26-32 ve Hoşea, 8, 6 fikralarını referans verir.

Tanrınız ancak Kendisinden başka tanrı olmayan Allah'tır, ilmi her şeyi kaplamıştır." (20, 97-98).

b) Nesr

Nesr, kartal veya akbaba anlamına gelir. Nuh kavminin taptığı putlar arasında, Kur'ân "Nesr" isimli bir varlığın da olduğunu bildirir (71, 23). Cahiliye Araplarının putları arasında da Nesr bulunuyordu. Bunun, kerkenez kuşu şeklinde temsil edildiği bildirilmektedir. Nesr putu, Saba'da Bal-hâ' denilen bir yerde duruyordu. Himyerliler ve ona yakın olanlar ona tapıyorlardı. Zû Nuvâs onları yahudileştirinceye kadar, ona tapmakta devam etmişlerdi.[89] Kartala tapınmaya Suriye'de de rastlanır.[90]

B – CANSIZLAR

1. Tabiat Varlıkları

a) Güneş

Tabiattaki birçok varlık arasında, belki de en geniş ölçüde tapınmaya konu olan mahlûk güneştir. Hatta "Dinler tarihi ilminin "coşkun" devrelerinde, güneşe tapınmanın bütün insanlıkça uygulanmış olduğuna inanılıyordu. Son devirlerde yapılan etnografik çalışmalardan, güneş unsurunun Afrika, Avustralya, Malenezya ve bazı istisnalarla kuzey ve güney Amerika'da sebatsızlığı görülmüştür. Buna karşılık Mısır, Asya ve Avrupa'da güneş kültüne çok rastlanır. Amerika'da ise Peru ve Meksika'da görülür. "Tarihin hareket halinde olduğu yerlerde" güneş kültünün bulunduğu anlaşılıyor"[91]

Mısır'da Râ, doğan güneş tanrısıydı.[92] Daha sonra Mısır'da Akhanaton tarafından resmî din haline getirilen dinin (Aton dini) tek tanrısı, güneş yuvarlağını kişileştiren Aton idi. Evrensel güneş; sıcaklık, kâinatı

89 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 51.
90 *Aynı eser* s. 65, n. 81 (Mütercimin notu, referansları için aynı yere bk.)
91 Eliade, *Traité*, s. 115. Güneşe tapınma hk. geniş bilgi için bk. *Aynı eser*, s.115-136.
92 Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 40.

aydınlatan ve canlandıran enerji vermesi, parlaklık, kudret, uzak olduğu halde ışıklarıyla yerde oluşu gibi özellikleriyle insanların tazimine hedef edilmiş olabilir.[93] Hindistan'da Vedizm'de Surya, bir güneş tanrısıdır. Hintlilere olduğu gibi İranlılara da mahsus bir güneş tanrısı olan Mitra (yahut Mithra), ışık ve hak tanrısıdır.[94] Mani dininde, güneş ile aya dua etmek yer alıyordu.[95] Germenlerde[96] ve Romalılarda da güneşe tapılırdı. Romalılarda güneş tanrısı sol invectus (yenilmez güneş) için bir tapınak vardı.[97] Şintoizmde güneş tanrısı olan Amaterasu, İdzanagi'nin sağ gözünden, ay tanrısı olan Tsuki-Nokami işe sol gözünden düşen bir damladan doğarlar.[98] Sümerler güneş, ay, zühre gibi yıldızların tanrılaşan ruhlar olduğuna inanırlardı,[99] Bazılarına göre güneşe tapanlar, onun akıl ve ruhu olan bir melek olduğunu, bütün süflî varlıkların kaynağı bulunduğunu düşünür, putlarla da temsil ederler.[100]

Dinler tarihinin tesbitine göre, birçok durumda Semavî Yüce Tanrı'nın yerini, bir güneş tanrısı almaktadır. Ondan sonra, yer yüzüne bereketi, mahsûlü saçan ve hayatı koruyanın güneş olduğuna inanılır.[101]

Arabistan'da güneşe tapıldığı da bilinmektedir. "Abdu şems" gibi isimler de bunu göstermektedir. Bazılarına göre el-Lât veya Semûd kavmindeki 'Lât, güneşi temsil etmelidir.[102] Yazıtlardan öğrenildiğine göre Güney Arabistan'da yaşayanlar, bariz surette aya, güneşe, yıldızlara tapmışlardı.[103]

Kur'ân-ı Kerîm, güneş ve ayın Allah tarafından hizmete amade kılınmasını, O'nun büyük nimetlerinden olarak zikreder (16, 2; 39, 5). Onların, sayma ve ölçü vesileleri (6, 96) olmak, aydınlatmak (10, 5; 71, 16) gibi faydaları vardır. Bütün özellikleriyle, Allah'ın âyetlerindendirler (41, 37). Bunlar,

---

93 *Aynı eser*, s. 41.
94 *Aynı eser*, s, 106.
95 *Aynı eser*, s. 108.
96 *Aynı eser*, s. 152.
97 *Aynı eser*, s. 177.
98 *Aynı eser*, s. 92.
99 *Aynı eser*, s. 111,
100 Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb*, 2/215-216.
101 Eliade, *Traité*, s. 100, 115-117.
102 Ryckmans, *Les Religions*, s. 11, 21.
103 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 36

belirli bir zamana kadar görevlerini yapacak, süreleri dolunca dürülüp toplanacaklardır (81, 1). Allah, güneşe ve onun kuşluk zamanındaki parlaklığına kasem etmekle (91, 1) ona bir değer verdiğini gösterir. Öyleyse insan onlara değil, onları yaratan ve teshir eden Allah'a şükür ve tazim etmelidir.

Kur'ân, Sebe' halkının güneşe tapmalarını vesile ederek, bu ibadetin sapıklık olduğunu söyler (27, 24-25). Bir âyette de, bütün insanlara, mutlak olarak şunu ilân eder: وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لاَ تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلاَ لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ "Gece ile gündüz, güneş ile ay Allah'ın varlığının belgelerindendir (âyât). Güneşe ve aya secde etmeyin; eğer Allah'a kulluk etmek istiyorsanız, bunları yaratana secde edin." (41, 37). Burada şöyle bir işaret bulunabilir: Bu varlıklara tapanların en azından büyük bir kısmı, Allah'a inanıyor ve ibadet ediyorlardı, dolayısıyla bu semavî cisimler, bağımsız tanrılar değillerdi. Fakat onlara tapanlar, onları ibadetlerinde şerik koşuyorlardı. Allah, bu yaratıklara tapınmayı bırakıp, ibadetin onları Yaratan'a tahsîs edilmesini emrediyor.[104] İslâmiyet, tapınma secdesi olmasa bile, öbür mahlûklar gibi bunlara da tazîmi yasaklamıştır.

b) Ay

Aya tapınma da, yaygın şirk şekillerinden olmuştur. Mısır, İran, Babil, Hindistan, Yunanistan, Avustralya, Yeni Zelanda, Meksika, Batı Avrupa'da (Keltlerde), Afrika'da rastlanmaktadır.[105] Bazı bölgelerde, ay tanrısı Yüce Tanrı'nın yerine geçer.[106]

Dinler tarihçisi Eliade, insanlığın büyük bir kısmının ayda ne bulduğunu, şu ifadeleriyle modern zihniyete yaklaştırmak istiyor. Aşağıda iktibas edeceğimiz açıklaması, müşriğin düşünce yapısını, içeriden anlama gayretini göstermektedir. Bu tür izahlar, insanın şirke düşmesinin, bizlerce sanıldığından daha kolay olduğunu ve o inançların, günümüze kadar gelen kalıntılarını ortaya koymaktadır. Böylece, insanlığın başından beri Allah'ın, şirki izale etmek için bunca peygamberler göndermesinin,

---

104 bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/170.
105 Eliade, *Traité*, s. 143-145. Bu konuda geniş bilgi için, bk. *Aynı eser*, s. 139-164.
106 *Aynı eser*, s. 56.

Kur'ân'ın şirkle mücadeleye çok ağırlık vermesinin sebeplerinin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. Eliade diyor ki:

"Güneş, her zaman aynı kalır, onda bir başkalaşma yoktur. Buna karşılık ay büyüyen, küçülen, kaybolan bir yıldızdır. Hayatı, evrensel tekâmül ve başkalaşma kanununa boyun eğer ve aynen insan gibi ihtiyarlığı, ölümle biter. Üç gece boyunca yıldızlı gök, aysız kalır. Fakat onun bu ölümünü, bir yeniden doğuş izler: "yeni ay". Ayın, karanlıkta kaybolması, asla nihaî değildir. Başlangıçtaki haline doğru bu devamlı dönüş, bitmek bilmeyen devrîlik, Ay'ı hayat ritimlerinin yıldızı yapar. Böylece ayın, devrî (cyclique) kanun ile idare olunan bütün kozmik plânı kontrol ettiği sanılmıştır: sular, yağmurlar, inbât, mahsûl. Ayın safhaları, insana astronomik zamandan farklı olan müşahhas zamanı izhar etti. Müşahhas zaman, her yerde ayın safhalarıyla ölçüldü. Bu gün bile, bazı göçebe topluluklar sadece ayı kullanılırlar. Ayın safhaları sayesinde kontrol edilen ve ölçülen zaman, "yaşayan" bir zaman olmuştur. Ay her vakit, canlı kâinatla, yağmur veya med-cezirle, ekimle, kadınların ay halleriyle ilgilidir. İlkel zihniyet ayın meziyetlerine nüfuz edince, ay ile onunla ilgili öbür varlıklar arasında sempati ilişkileri kurmuştur; Ay, sular, yağmur, kadınların ve hayvanların doğurmaları, inbât, ölümden sonraki insan kaderi ve sülük merasimleri. Ay, ölçtüğü kadar, birlik de sağlar. Onun "göçleri" veya ritmleri; sayısız hadise ve delâletleri aynı hâkime irca eder. Bütün kâinat şeffaflaşır ve "kanunlara" tabi olur. Kâinat, bağımsız, zıt ve gayr-ı mütecanis varlıkların sınırsız mekânı olmaktan çıkar: Bu mekânın içinde ilişkiler ve denge kendini gösterir. Bütün bunlar realitenin aklî bir tahlilinden değil, bütün'den gelen açık seçik bir sezgi ile hasıl olur. Velhasıl ay, yani eski zihniyetin aya atfettiği çeşitli kutsal kavramlar, ritmik olarak tekrarlanan hayatı tecelli ettirir."[107]

Güney Arabistan'da aya tapıldığı biliniyorsa da,[108] Hicaz'da ona ibadet edildiğini bilmiyoruz. Brockelmann "Mekke'de insan şeklinde olan Hubel putu için "ay tanrısı" diyorsa da, neye dayandığını zikretmiyor.[109]

---

[107] Eliade, *Traité*, s. 139-140.
[108] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 36.
[109] *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 9, 12.

Az önce "güneş" paragrafında, ayın Kur'ân'daki yerini ve Kur'ân'ın aya secde etmekten menetmesini, o vesileyle zikrettiğimizden, burada tekrara gerek görmüyoruz.

c) Yıldız

eş-Şı'râ isimli yıldıza bazı Araplar tarafından tapıldığı bilinmektedir.[110] Bunların, Huzâ'a kabilesi olduğu söylenir.[111] Allah, bir âyette وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى "Doğrusu, şi'râ yıldızının da Rabbi O (Allah)'dur." (53, 49) buyurmakla, böyle şeylere tapmanın bâtıl olduğunu bildirmiştir.

d) Ba'l

Kur'ân, Hz. İlyas'ın "Ba'l"e tapanları irşad ettiğini bildirmektedir. إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلاَ تَتَّقُونَ * أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ*اللهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ O, "milletine: 'Sakınmaz mısınız, en güzel Yaratanı, sizin ve geçmiş atalarınızın Rabbi olan Allah'ı bırakıp da 'Ba'l'e mi taparsınız?' demişti." (37, 124-126). Bu âyette geçen Ba'l hakkında, meşhur eski tefsirler şöyledir; tanrı, rabb (İbn Abbâs, Mücâhid Katâde, İkrime); "bu ismi taşıyan bir sanem" (ed-Dahhâk); Şam tarafında bir put (İbn Zeyd). Bunları nakleden Taberî, sonra Hz. İlyâs'ın (aleyhisselâm) kıssasını anlatır.[112]

Samî dillerin çoğunda bulunan ba'l kelimesi, Arapçada, yerine göre; koca, tanrı, yüce, yüksekçe yer, sulanmaksızın sırf yağmurla ve kökleriyle suyunu alan ağaç, keza "ağırlığını hissettiren" anlamlarına gelebilir.[113] Demek ki, bu kelimenin ifade ettiği hâkim kavram "üstünlük"tür. Kur'ân nazil olduğunda, Mekke civarında Ba'l isminde bir tanrıya tapıldığını bilmiyoruz. Fakat kuzey Arabistan'da ve öbür Samî milletlerin hemen hepsinde, Ba'l'e tapılmıştır. Eski İbranîlerde "rab, efendi" mânâsında Yahova'nın sıfatı idi.[114] birçok durumda, Baal, bölgesel bir tanrı (filan şehrin, filan dağın, filan pınarın... Baal'i)

[110] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 26/77.
[111] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/34.
[112] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/91-94.
[113] İsfahânî, *Müfredât*, s. 54-55; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7/229-230.
[114] Van Imschoot, *Thèologie de l'Ancien Testament*, 1/24-25; Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 45-46.

izlenimi vermekle beraber, Baal'in eskiden semavî Yüce Tanrı'ya delâlet ettiğine dair kayıtlar vardır.[115]

İsrail oğullarının geldiği Ken'ân ülkesinde Baal; bereket, yağmur, verimli kılmak gibi nitelikleri olan bir tanrı sayılırdı. Bunun, Yahova ibadetine zarar vereceği görülünce, başlangıçta Baal vasfı benimsenmiş olduğu halde, bir asır kadar sonra, "vasıflarından biri de Kıskanç olon Yahova ile (KM, Çıkış, 20, 5; 34, 14), Baal'in bir arada olamayacakları anlaşıldı. İlyas ve Hoşea peygamberler, Baal ibadetini şiddetle mahkûm ettiler."[116] Baal'den beklenen bereket, nimet, hububat vs. şeyleri Yahova'nın vereceği bildirilir (KM, Hoşea, 2, 21 vdd.). Eski Ahid'in I. Kırallar, 18. babındaki meşhur Karmel sahnesinde, Hz. İlyas'ın Baal'in hiçliğini ortaya koyması, ayrıntılı olarak görülebilir.

Ugarit kayıtlarına göre Baal, rüzgâr ve fırtına tanrısıdır. Astarte isimli zevcesiyle, Ken'ân panteonunun temelini teşkil eder. Yaşayan herkese verimlilik ve bereket sağlar. Her şeyi büyütüp yetiştiren odur. Ürünlerin, davarların ve ailelerin onda birini ister. Baal'in mabedi, din adamları, peygamberleri vardı (KM, Yeremya, 19, 5). İbranîler, Baal'e tapar olduklarından İlyas Peygamber onları, Yahova ile Baal arasında bir tercihe çağırmıştır.[117] Baal'e tapınma Sümer, Babil, Filistin ve Fenike'de vardı ve o, boğa şeklinde temsil olunurdu.[118]

Kur'ân'da geçen Ba'l adlı bâtıl tanrı figürü ile ilgili bu bilgileri arzettikten sonra şöyle bir düşünce hatıra gelmektedir: Baal tazimi, tarihî ve coğrafî bakımdan böyle bir genişlik gösterdiğine ve sami dillerde ulûhiyyete delalet eden bir kelime olduğuna göre, belki de Ba'l, aslında Yüce Allah'ın bir vasfı idi. Müşahhasa olan temayül yüzünden, dünya menfaatine düşkün insanlar Allah'ın Ba'l vasfıyla ilgili yaratma, verimli kılma yönü üzerinde fazla durup bir tabiat tanrısı (rüzgâr, yağmur, bereket vs.) haline getirdiler ve bu özelliklen de boğa ile temsil ettiler. Sonradan sapmalar artarak Ba'l tam bir put haline gelmiştir.[119] Böyle olunca, Allah'ın peygamberleri,

---

115 Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 45; krş. Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 57-58.
116 krş. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 46.
117 Dheilly, *Dictionnaire Biblique*, s. 109-110.
118 Eliade, *Traité*, s. 85-86; krş. Challaye, *Dinler Tarihi*, 120, 138.
119 krş. Eliade, *Traité*, s. 68.

ondan vazgeçirmeye çağırmışlardır. Ba'l'in, Arapçadaki verim ve bereketle olan ilgisi (suyunu yağmurla alan ağaç anlamı) ve bilhassa Kur'ân'ın, Hz. İlyas'tan naklen, Ba'l'in karşısına Allah'ın Ahsenu'l-hâlikîn (en güzel Yaratan) vasfını çıkarması, Ba'l hakkında verdiğimiz birçok bilgiyi özetler durumdadır. Böylece, Ba'l adı altında, dünyevî verimlilik umuduyla başka yere (hemen her yerde görüldüğü gibi "bereket tanrılarına") yöneliş mahkûm edilmiş, insanların aradıkları bereketin, Allah katında olduğu gösterilmiş olmaktadır.

e) el-Lât

el-Lât, Taif'te bulunuyordu. Sakîf'in koruyucu tanrısı idi. Dört köşe bir kaya parçasından ibaretti.[120] Üzerine bir bina yapmışlardı. Kabe gibi, bir örtüyle örtülürdü. Araplar ona nisbetle Zeydu'l-lât, Teymu'l-lât gibi isimler verirlerdi. Onun er-Rabbe diye anıldığı Tâcu'l-Arûs'da zikredilir.[121]

Ryckmans'a göre el-Lât, muhtemelen Lihyanî, Safaî ve Semûd yazıtlarında rastlanan tanrıça 'İlât ile aynı sayılmalıdır. Keza el-Lât, Palmir ve Nabat metinlerinde de anılır. el-Lât ile teşkil edilmiş isimler, güney Arabistan'da da ona tapıldığını doğrulamaktadır.[122]

İslâm âleminde, bazı put isimlerinin Allah'ın isimlerinden türetilmiş olduğu inancı yaygındır. 7, 180 âyetinde geçen "Allah'ın isimlerinde ilhâd" meselesi dolayısıyla, birçok Tefsir kitabında buna dair rivayetlere rastlamak mümkündür. Buna göre müşrikler: Allah isminden el-Lât, el-'Azîz'den el-'Uzzâ, el-Mennân'dan Menât isimlerini çıkarıp putlarına takmışlardır.[123] Gördüğümüz gibi, bazı tarihî bilgiler bu rivayeti destekler mahiyettedir. Bu putlara tapınmaya, Arabistan'ın her tarafında rastlanması, bu isimlerin çok eskiden Araplar arasında Hak Teâlâ'yı nitelediği halde, zamanla

---

120 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 30 ve n. 114.

121 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 107-108; krş. İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 117.

122 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15, 21, 22; krş. Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 36, 57.

123 Mesela bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 53, 23 tefsirinde; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/517.

tanrılaştırılan ve temsil olunan nesnelere kaymış olduğunu düşündürmektedir. Demin naklettiğimiz bilgilerden el-Lât'ın, kuzeyden güneye bütün Arabistan'da yaygın olduğunu gördük. el'Uzzâ ise Mezopotamya'da da vardı.[124] Palmirliler ona, el-'Uzzâ olarak taptıkları gibi onların Azizo diye bir tanrıları daha vardı[125] Gassânîlerde, [126] Hîrelilerde[127] de bu tanrı tazim ediliyordu. Wellhausen'a göre el-'Uzzâ (Venüs yıldızı), Suriyelilerde göğün kraliçesi idi.[128] Menât ise Hicaz'da olduğu gibi Nabat ve Semudlularca da malum idi.[129] Ayrıca Mainliler ve Sebalılarda da rastlandığı bildiriliyor.[130]

Bu yayılma, müşterek bir asla delâlet eder. Bu asıl her halde, şirkten uzak idi ve bu isimler başlangıçta Allah'ın vasıfları idi. Zamanla bunlar temsil edilip şahıslaştırılmış, sonra gelenler bu timsallerin medlullerini unutup, bu maddelere taparak tam kaba bir şirke düşmüşlerdir. Yahut, ya dış etkenlerle veya içteki sapmalarla Allah'ın meleklerini fazla tazimden dolayı, yavaş yavaş tanrılaştırdılar, temsîl ettiler. Onları Yüce Tanrı'nın kızları diye düşünüp kendilerine tanrı edinince, Allah'a ait vasıfların müenneslerini, onlara verir oldular. Bu üç putu reddederken (53, 19-20) Kur'ân'ın: أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى "Erkekler sizin de dişiler O'nun öyle mi! Öyleyse bu, haksız bir paylaştırma!" (53, 21-22) demesi de bu fikri destekleyebilir. Bunlar, nihayet, kesin olmayan zanlardır. Kesin olan şudur ki: Müşrikler el-Lât, el-'Uzzâ ve Menât'ta ve öbür putlarında ne görürlerse görsünler (melek; Allah'ın, şahıslaştırılıp bağımsız olarak tapılan sıfatları, rûhaniyet, veya sırf maddî şekilleri), Kur'ân bütün bunları şirk sayarak mahkûm etmiştir.

f) el-'Uzzâ

el-'Uzzâ, Kureyş'in en büyük putu ve koruyucu tanrısı idi.[131] Kelime olarak el-'Uzzâ, el-e'azz'in müennesidir. el-'Uzzâ'nın, Mekke'ye yakın

---

124 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15.
125 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 57.
126 *Aynı eser* s. 64.
127 *Aynı eser*, s. 74.
128 Reste, s. 41'den İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 131 (mütercim notu).
129 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15-16; krş. Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 57.
130 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 43.
131 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15.

Batn-i Nahle'deki üç hurma ağacında barındığına inanıyorlardı.[132] Yâkût ve İbn Habîb'e göre, el-Uzzâ, bir hurma (samura) ağacıydı.[133] Kureyşliler onu Kâbe'de de tazim eder, şerefine tavaf ederlerdi.[134] Fetih yılında, Hâlid b. Velîd, Hz. Peygamberin emriyle giderek, el-'Uzzâ diye tapılan o ağaçları kesmişti.[135]

g) Menât

Menât, büyük bir taş idi. Onun, kader tanrısı olduğu söylenir.[136] Mekke ile Medine arasında, Kudayd denilen yerde deniz kenarında dikili idi.[137] Fakat Kabe'de de tazim olunurdu. Hz. Peygamberin emri üzerine, Ebû Süfyan veya Hz. Ali tarafından, bu put ve tapınağı yıkılmıştır.[138]

2. İnsan Eliyle Yapılan Putlar

Kur'ân'da cins isim olarak evsân (22, 30; 29, 17, 25); esnâm (7, 138; 14, 35; 6, 74; 26, 71; 21, 57) kelimeleriyle, insan eliyle yapılıp tapılan putlar ifade edilir, Evsân'ın tekili olan vesen, "tapılan taş",[139] asnâmın tekili olan sanem ise altun, gümüş veya ağaçtan yapılıp tapılan heykele[140] delâlet eder. İbnu'l-Kelbî'ye göre ise, asnâm ve evsân eş anlamlıdırlar. Bir âyette de putlar, temâsil kelimesiyle belirtilir (21, 52). Temâsil ise, yapılmış tasvirler[141] demektir. Batıl tanrılıklarla ilgili olarak ayrıca nusub (5, 3; 70, 43) ve ensâb (5, 90) kelimeleri vardır. Bunlar, ya putların yanında duran, üzerlerinde kurban kesilen taşları veya bizatihi kendilerine tapılmak üzere dikilen taşları ifade

---

132 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 35. Cahiliye araplarındaki ağaca ibadet konusu hk., bu kitapta mütercim notuna bk. (n. 141, 179).
133 *Aynı eser*, mütercim notu, 133.
134 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15.
135 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 35.
136 Ryckmans, *Les Religions*, s. 15; İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, n. 90 ve referansları.
137 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*,, s. 29.
138 Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 108; Ryckmans, *Les Religions*, s. 15-16.
139 İsfahânî, *Müfredât*, s. 512.
140 İsfahânî, *Müfredât*, s. 287.
141 İsfahânî, *Müfredât*, s. 287.

eder.[142] İbnu'l-Kelbî ve Ebû Ubeyde'ye göre ensâb, bizatihi kendilerine tapılan taşlardır.[143] Mücâhid ve İbn Cureye'e göre ise, üzerinde kurban kesilen taşlar olmalıdır.[144] Bu iki tabirin Kur'ân'da geçtiği bağlamların, ikinci anlamı kuvvetlendirdiği söylenebilir. Fakat böyle de olsa ensâb'ın müşriklerin tazimlerine konu olduğu anlaşılıyor.

İnsan eliyle yapılıp tapılan putlara ise aşağıda sayılacak isimler, Kur'ân'da örnek verilmiştir.

Vedd, Suvâ', Yagûs, Ya'ûk, Nesr

Bunlar, Hz. Nuh (aleyhisselâm) kavmi tarafından tapılan putlar idi. Nuh kavminden kimisi kimisine: وَقَالُوا لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَلاَ سُوَاعًا وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا " 'Sakın tanrılarınızı bırakmayın: Vedd, Suvâ', Yagûs, Ye'ûk, ve Nesr'den asla vazgeçmeyin' demişlerdi." (71, 23). Cahiliye Arapları tarafından da, bunlar tazim olunurlardı. Buhârî'nin İbn Abbâs'tan rivayetine göre: "Nuh kavminin taptığı putlar, sonradan, Araplara intikal etti: Vedd, Kelb kabilesinin; Suvâ', Huzeyl'in; Yagûs, Mudar'in ve sonra da Sebe' civarındaki Benî Gutayf'ın; Ye'ûk, Hemdân'ın; Nesr ise, Himyer'in idi. O putlar Nûh aleyhisselam'ın kavminden salih kişilerin isimleridir. Onlar ölünce, Şeytan onların kavmine, onların daha önce oturmuş oldukları yerlere anıtlar (ensâb) dikmelerini ve bunlara onların adlarını vermelerini ilka etti, böyle yaptılar. Bunu yapanlar ölünceye kadar onlara tapılmadı. Fakat onlar ölüp de (buna dair) ilim kalkınca onlara taptılar."[145] Seleften, daha başka zatlardan da, bu konuda çeşitli rivayetler vardır ki, hülasası, bu putların aslında salih kişiler olup, Allah'a ibadetleri konusunda, kendilerine şevk vermesi için onların tasvirlerinin yapılıp, sonradan gelenlerin bunlara tapmaya başladıklarını ifade eder.[146]

Bu putlardan Vedd, Dûmetu'l-Cendel'de idi. Kelb kabilesi ona tapardı. Uzun boylu, kılıç kuşanmış, omuzunda yay taşıyan, giyinik bir adam

---

142 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 6/58.

143 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 39; Ebû Ubeyde, *Mecâz*, 1/152.

144 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/20.

145 Buhârî, *Tefsîr*, Nûh sûresinin tefsirinde, 6/73; İbnu'l-Kelbî, bu konuda daha ayrıntılı bilgi verir (s. 48).

146 Bu rivayetler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/261-263.

şeklinde idi.[147] Suvâ', Medine'den 6-7 saat kuzey-doğuda bulunan Ruhat denilen yerde, Medine'nin limanında bulunuyordu. Hüzeyl kabilesi, ona tapardı; put, bir kadın şeklinde idi.[148] Yagûs'un tapınağı, kuzey Yemen'de Cûreş'de idi; Mezhicliler ve komşuları olan kabileler ona taparlardı. Bu put bir arslan şeklinde temsil edilmiş idi, muhtemelen güneşi sembolize ettiği söylenmektedir[149] Ye'ûk'un tapınağı, San'â, civarında Hayvân'da idi.[150] Hemdânlılar, Yemenliler ve komşuları tarafından buna tapılırdı. Nesr ise, Sebe'de Balhâ' denilen yerde bulunuyordu. Himyerliler ve onların yakınındakiler ona tapıyorlardı.[151]

C– MÜCERRET KAVRAMLAR

Bu başlık altında, müşahhas varlıkları olmayan bazı kavramlardan bahsedeceğiz. Bunlar, dar anlamda tanrı sayılmasalar bile, Kur'ân bunların da bazı durumlarda tapınmaya konu olabileceklerini bildirmektedir.

a) Hevâ

Hevâ, nefsin arzuya meyletmesidir.[152] Şu âyetler, hevânın tanrılaştırılabileceğinden bahsetmektedir: أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً "Hevâsını kendine tanrı edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?" (25, 43). أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ "Baksana hevâsını tanrı edinen, bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseye! Onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirebilir? (Ey insanlar) İbret almaz mısınız?" (45, 23).

Kur'ân, bazı âyetlerde de, bir Uluhiyyet söz konusu olmaksızın hevâya uymaktan meneder (4, 135; 79, 40). Hevâya tabi olmak, Allah'ın yolundan

[147] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 50; Ryckmans, *Les Religions*, s. 16.
[148] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 105; Ryckmans, *Les Religions*, s. 16.
[149] Ryckmans, *Les Religions*, s. 16.
[150] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 50; Ryckmans, *Les Religions*, s. 16.
[151] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 51
[152] İsfahânî, *Müfredât*, s. 548

saptırır (38, 26). Hevâya tabi olanlar hep menfî kimselerdir (7, 176; 18, 28; 20, 16 vb.). وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنَ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللّٰهِ "Allah'tan bir hidayet olmaksızın hevâya tabi olandan daha sapkın kimse olamaz." (28, 50). Putlara tapanlar "sadece, nefislerinin hevalarına" tabi olanlardır (53, 23). Bu son örnekler, hevayı tanrılaştırmaktan bahseden, ilk iki âyeti açıklayıcı mahiyettedir.

Hevâyı tanrılaştıran kimse hakkında İbn Kesîr; "Neyi güzel görse, nefsinin hevâsı neden hoşlansa, dini ve yolu o olur." diyor.[153] Âlûsî ise: "Âyet, hevâsı uyarınca, Allah'tan başka şeye tapana vesair isyanlarda hevâya itaat eden herkese şamildir."[154] der ve bu konuda, me'sûr tefsirden gelen çeşitli rivayetleri nakleder. Bunlardan birine göre, Hz. Peygamber şöyle demiş olmalıdır: "Gök kubbesi altında Allah'tan başka tapılan şeyler arasında, hevadan daha müthişi yoktur." Bu rivayet, birinci derecede güvenilen hadîs kitaplarında yer almasa da, Kur'ân'ın hevâ hakkındaki âyetleriyle çatışma halinde de değildir.

Hevâyı tanrı edinme, insanın kendisini, sadece kendi kendisiyle açıklaması, varlık sebebini ve gayesini kendisinde bulmasıdır. Her yerde bulunabilen bu temayül, antik Yunanistan'da tanrılarla yarışa giren, onlarla mücadele eden insan tipinde, daha bariz bir şekilde görünmüş ve son yüzyıllarda da mesafe kazanmıştır. Allah'ı kabul etmek, insanın bağımsızlığını ve özerkliğini gidermektedir. Bazı çağdaş filozoflar, Allah'ı kabul etmenin taşıdığı bu anlamı görerek ve dinin, sadece bu yönüne ağırlık vererek, inkârlarını buna bina etmişlerdir. Onlara göre; "Allah'ı kabul etmek, insanı nefyetmektir, yani insanın ölümüdür. İnsan, mutlak gerçek olma imtiyazını verdiği Allah lehine, kendi öz hakikatini yitirmektedir." "Allah var olsun diye insan, insan olarak kendisini ortadan silmektedir."[155] Şu halde tersinden düşünecek olursak, bu mantığa göre, insanın kendi kendisini kabul etmesi için, Allah'ı inkâr etmesi gerekir, yani insanın var olması için, –tabiatiyle, kendi zihninde– Allah'ın ölmesi şarttır. Bu bir gerçeği ihtiva eder; insanın, gerçekten kendi kendine var olması, hiçbir varlığa borçlu

---

153 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/122.

154 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 19/24.

155 Sartre, *L'Étre et le Néant*, Gallimard, 1943, s. 108'den Delanglade, *Le Problème de Dieu*, 3. 39.

olacağı bir şey bulunmaması îçin, Allah'ı reddetmesi lazımdır. Eğer Allah varsa, insan kendi kendisine varolmadığı için vardır. İki mutlak varlığa, yer yoktur. İnsanın mutlak olmadığı ise ortadadır.

İnsanın, kendi kendisini açıkladığını iddia eden, münkir şekliyle hümanizm, "insan, insan için en yüce varlıktır."[156] der. Münkir değil, sadece dinî olmayan hümanizm bile Allah karşısında olumsuz bir tutum içindedir. Onlar kendilerinin esas fikirlerini şöyle açıklarlar: "Hayatı ve kâinatı, hiçbir vahye baş vurmaksızm, sadece insanın iktidarına müracaat ederek anlamaya çalışmak."[157] Aynı metnin, kendilerince yapılan resmî izahına göre, "hiç bir vahye baş vurmaksızm" demek "hiç bir tanrının varlığından hareket etmeksizin" anlamında kullanılmıştır. Hümanizme göre "insanlık, gerçeği tanımak ve öğrenmek için, tek hareket noktasıdır. Allah varsa bile O'nun insan için ne teorik ne de pratik hiçbir anlamı yoktur." İnsanla hiçbir ilgisi olmayan bir tanrı da, açıktır ki Tanrı değildir.[158]

Fakat insanın şunu düşünmesi gerekir: İnsan, bütün izahını kendisinden alabilir mi? Bizi insan yapan biz miyiz, yoksa bu özelliği bir başkasından mı alıyoruz? Şu âyeti hatırlayalım: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ "Onlar Yaratıcı olmaksızın mı yaratıldılar, yoksa kendilerini yaratanlar kendileri midir?" (52, 35). İnsan kendi kendisini mi yapmaktadır, aynı anda hem model, hem sanatkâr mıdır? Yoksa bir başkasının lütfü ve yaratmasıyla mı vardır? [159]

İnsan, kendi kendisini izah edemediği gibi, kâinat da izahını kendisinde bulamaz. Bu, münkir hümanistlerin itiraflarından da ortaya çıkar. Sartre'a göre: "Varlık sebepsizdir, gayesizdir, zorunlu değildir."[160] İnkârcılar; absurdite ve nihilisme'e çıkmaktan, varlığı ve kendilerini gayesizliğe ve hiçliğe atmaktan, başka bir yerde duramazlar. Halbuki Allah'ı kabul etmekle; dünya ve insan, "her şey" olmasa bile, "Herhangi bir şey" olmakta devam eder.

---

[156] *Morceaux choisis de Karl Marx*, s. 101, Paris, Gallimard, 1950, p. 223'den Delanglande.

[157] Association humatisne Neerlandaisei'n 23-24 Nisan 1957'deki Beyannamesinden, Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*, s. 41.

[158] Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*, s. 42.

[159] krş. Delanglade, *Le Problème de Dieu*, s. 100.

[160] Sartre, *L'Étre et le Néant*, s. 713.

Kaldı ki, metafizik bakımdan insanın Allah önünde silinmiş olmasının, pratik yönden büyük bir önemi yoktur. Hümanist filozofların, "Tanrıyı kabul etmekle insanın kaybolacağı" iddiaları tamamen teoriktir. İnsanın: Olması hiç gerekmeyen, olmaması olabilen, yok olmasıyla kâinatın hiçbir şey kaybetmeyeceği bir şey olduğu, metafizik bakımdan söylenebilir. Fakat mühim ve gerçek olan şudur ki Allah "bana" varlık vermiştir, ben varım ve yaşıyorum. Varlığını Allah'tan alan insan, sonsuz bir varlık ve yaşama sevinci bulur, ebedî olarak var olur. Şu halde Allah'ı kabul etmek, pratik yoldan insanı nefyetmek değil, ona varlık kazandırmaktır. Varlığını kendisinden almak isteyen insan ise, ölmekle tevehhüm ettiği yokluğa gitmeden dahi, şu anda bile yokluklarla sarılmıştır, yoktur.

Yeni zamanlar, "hevâ"yı tanrılaştıran akımların bir çoğuna şahid olmuştur. Fakat Allah'tan kurtulmak isteyen bu hevâ perestler, başka tanrılar aramaktan kurtulamamışlardır. "Biz Tanrıyı Öldürdük" diyen Nietzsche üst insanı (supermann) tanrılaştırıyordu.[161] Marx da böyle yapmaktadır. Münkir olan Sartre: "İnsan, esas itibariyle tanrı olmak arzusudur."[162] sözüyle, hevâ tanrısının, iman dünyasındaki insanlık için ne büyük bir tehlike teşkil ettiğini dile getirmiştir.

Konunun başında mealini iktibas ettiğimiz âyeti tekrar hatırlayalım. Göreceğiz ki, oradan fazla uzaklaşmış değiliz: أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ "Baksana hevasını tanrı edinen, bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseye; onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirebilir? (Ey insanlar) İbret almaz mısınız?" (45, 23).

b) ed-Dehr

ed-Dehr "aslında, kâinatın varlığının başlangıcından sonuna kadar olan müddete denir."[163] Bu kelime Kur'ân'da iki yerde kullanılmıştır. Birinden, bir kısım müşriklerin, dehrin etkin bir kudret olduğuna inandıkları anlaşılabilir.

---

[161] Hatîb, *Kadiyyatu'l-Ulûhiyye*, 1/82-83.
[162] Sartre, *L'Étre et le Néant*, p. 654'den Delanglade, *Le Problème de Dieu*, s. 132.
[163] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 173.

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ "Dediler ki: 'Hayat ancak, bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak dehr helak eder.' Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zannederler." (45, 24).

Böyle söyleyen müşriklerin dehr hakkındaki inançlarını belirlemek konusunda değişik görüşler vardır. Onlar dehre, bağımsız ve zatî bir varlık veriyorlar mıydı? Mesela eski Yunanistan'da olduğu gibi Cronos nevinden bir zaman tanrısı inançları var mıydı? Böyle inanıyor idilerse, ona ibadet ediyorlar mıydı? Yoksa dehre zatî bir varlık vermeksizin, bazı yerlerde görülen devrî (cyclique) bir zaman anlayışına mı sahiptiler? Yoksa âyetin onlardan naklettiği sözler bir cebriye inancının mı ifadesidir? Bu cebriyye inancında takdir'i, bir zat olarak Allah'a mı veriyorlardı? Yoksa dehr'in zatî olmayan (impersonnelle) kaçınılmaz karşı konulmaz bir etkisi olduğuna mı inanıyorlardı?

Şehristânî gibi bazı bilginler, âyetin naklettiği sözü söyleyenlerin münkir olduklarını düşünürler.[164] Fakat kanaatimizce bu söz, zorunlu olarak Allah'ı inkâr fikrini gerektirmez. Böyle söyleyenleri, sonradan ortaya çıkan ed-Dehriyye teriminin ifade ettiği, inkâr zihniyeti ile aynılaştırmak için ciddî sebep yoktur. Bu gün bile, cahil müslümanlardan hâdiseleri, mutluluk ve bedbahtlıkları feleğe (dehr'e) nisbet edenler vardır ve fakat bu ifadeleri fikir planında bir inkârdan gelmemektedir. Cevâd Alî'ye göre, bu ifade Cebriyye inancını dile getirmektedir[165] Bazılarına göre Cahiliye Arapları zamanı, ona ibadet etmeksizin, iyi ve kötü olarak başa gelen her türlü durumun kaynağı telakki ediyorlardı.[166]

Hatırımıza şöyle bir teklif de gelmektedir. Müşrikler, varlığın temeli problemi düşüncelerini işgal ettiğinde, kâinatı yaratan Allah'a inansalar bile, var oluşa (existence) fazla önem verip "hayatlarını yaşamaya" dalmış olmaları sonucu, O'nu unutunca kendilerini ve her şeyi sürekli olarak değiştiren,

---

[164] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 3/79; (Türkçe Terc. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, s. 248-49, Çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yay., İst. 2006); M. Şükrî Âlûsî de bunların Hâlık'ı inkâr edip Dehr'e: İlim, kudret vb. kemal sıfatları tanıdıklarını söyler (*Bulûgu'l-Ereb*, 2/220-222).

[165] Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, 6/310.

[166] Gardet, *Encyclopedie de l'Islam*, yeni neşir, "Dahr" md., 2/96 b-97 a. Referanslar için buraya bk.

yakın bir mefhûm aramak zorunda kaldılar. (Bu, metafizik bir tefekküre dayanmaksızın da olabilir). Zira değişiklik, ortadadır. Zaman, mücerret bir kavram da olsa, pek aşkın bir varlık sayılmazdı. Gerçi değişiklikleri zamana isnad etmek de birçok metafizik güçlük doğurur, hâdiseleri izah edemez (Niçin böyle de, şöyle şöyle değil? Neden o mutlu, öbürü bedbaht? Ömürlerin müddeti niçin farklı? vs.). Fakat bunlar, hayatlarını yaşayan kimseleri fazla uğraştıracak şeyler değildir. Onlar için önemli olan, –her türlü metafizik kaygısızlığa rağmen– her an karşı karşıya oldukları fena ve zevâl gerçeğine bir ad takmaktan ibaretti.[167] Bu değişiklikleri de "dehr'e" vermekle, izah ettiklerini sanıyorlardı. Onlarda Allah'a karşı çıkan bir fikir bulunmasa bile, Tanrısız yaşama özlemi vardı. Allah'ı tamamen unutma neticesinde dehr, etkin kabul edilen, neredeyse özel bir zatî varlık verilen, fikir planında olmasa bile, fiilen tanrılaştırılan bir kuvvet olmuştu.

Yaratıcı kudretle ilgilerinin kesilmiş olduğunu mezkûr âyetteki nemûtu ve nahyâ (ölürüz, yaşarız) fıkrasından anlayabiliriz. Halık inancı, –felsefî bir kanaat kadar olsun– yaşayışlarında etkili olsaydı, hiç değilse hayat gibi sırrı çözülemeyen bir gerçeğin söz konusu olduğu sırada, meçhul bir fiil ile, "bize hayat veriliyor" gibi bir şey söylemeleri gerekirdi. Bu telakkide olanlardan bahsedilirken, bir âyet sonra Allah şöyle buyurur: قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لاَ رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ "De ki: Allah'tır size hayat veren, sonra öldüren, sonra şüphe olmayan kıyamet gününde sizi toplayacak olan (...)" (45, 26). Bu âyetin hayat ve ölümün, Allah'ın elinde olduğunu hatırlatması da, az önce söylediklerimizi destekler mahiyettedir.

Dehr inancını izah konusundaki bu mülahazalarımızdan sonra teklifimizi şöyle özetleyebiliriz: Hâdiseleri dehr'e nisbet eden grup için, fikrî temellere oturan mutlak bir inkâr değil, yaşayış planındaki fiilî tanrısızlık söz konusudur. Bu arada, zaman kavramına, bir anlamda bağımsız ve etkin bir güç tanımalarından dolayı da müşrik olmuşlardır.

---

[167] İnsan her devirde, özellikle maddeciliğin ağır bastığı devrelerde, hep öyle olmuştur. En inkâr edilmez hilkat mucizeleri karşısında, teknik bir ad uydurmakla, meseleyi madde üstü bir Yaratıcıya baş vurmaksızın, kendi kendisiyle izah ettiğini sanmıştır. Mesela beyinde bir nokta bulur, "hafıza merkezi" adını takar. Böylece "hafıza" gerçeğini, ona bir ad takmakla hallettiğini sanır.

Onların bu şirklerini yıkmak için de Hz. Peygamber: "Dehr'e kötü söylemeyin, zira Allah'tır Dehr." demiştir.[168] eş-Şâfiî, Ebû Ubeyde ve birçok bilgin bu hadisi şöyle açıklarlar: Cahiliye devrinde, Araplara bir felaket, bir musibet gelince yâ haybete'd-dehr (kör olası zaman) derlerdi. Bu işleri zamana nisbet edip ona kötü söylerlerdi. Halbuki işleri yapan Allah'tır. Dolayısıyla onlar zamana söğmekle, hâdiselerden dolayı Allah'a hakaret etmiş sayılırlar. İşte bu itibarla, dehr'e söğmek yasaklanmıştır.[169] Demek ki, bu hadis bir taraftan dehr'e müstakil bir tesir vermek şirkinden menediyor,[170] öbür taraftan zaman içinde cereyan eden işlerin Allah'a ait olduğunu, dolayısıyla başka isim altında da olsa O'ndan şikâyet etmemeyi öğretmiş oluyor. Bağımsız etki itikadı şirktir. Böyle inanmayıp "dehr yapıyor, dehr gösteriyor." demek ise, şirk lafzıdır. Dehr adı altında, zımmen Allah'a kötü söylemek ise, en azından büyük bir günahtır.[171]

c) Şâri'

Şâri', insanlar için bazı şeyleri helâl, bazı şeyleri haram kılma yetkisini haiz olan, demektir. Kur'ân'a göre bu, Ulûhiyetin hususiyetlerinden biridir. Kur'ân Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkında şöyle demektedir: اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ "Onlar hahamlarını ve papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i Allah'tan başka rabler edindiler. Oysa tek Allah'tan başkasına kulluk etmekle emr olunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur. Allah, koştukları ortaklardan münezzehtir." (9, 31). Bu âyet, bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.

Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Taberî çeşitli tariklerle Adiy b. Hâtim'den, bu açıklamayı rivayet ediyorlar. Uzunca olan hadisin baş tarafını geçerek, şu anda bize lâzım olan kısmına bakalım: Adî Hıristiyandı. Boynunda gümüşten bir haç olarak Medine'ye gelir. Hz. Peygamberin yanına girer. O, yukarıda metnini verdiğimiz âyeti okur. Adî diyor ki; "Ben dedim ki:

---

168 Buhârî, *Tefsîr*, Câşiye sûresi tefsirinde. Ayrıca Müslim, Ebû Dâvûd ve başkaları da rivayet ederler.

169 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/254.

170 krş. Firûzâbâdî, *Basâ'iru* 2/609-611.

171 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25/153-154.

'Onlar hahamlarına ve papazlarına tapmadılar ki!' Resûlullâh cevap verdi: 'Nasıl tapmadılar, onlar onlara helâli haram kıldılar, haramı helâl kıldılar, öbürleri de onlara tabi oldular. İşte bu, onlara ibadet etmeleridir." Bu hadis müfessirlerin imdadına yetişmiş, bu müşkil âyeti bununla izah etmişler, hemen hepsi tefsirlerine derc etmişlerdir.[172]

Şah Veliyyullah bu hadisi naklettikten sonra, konumuzla ilgili olarak, iktibas etmekten müstağni kalamayacağımız şu açıklamayı yapar: "Bunun sırrı şudur: Helâl veya haram etmek, herhangi bir şeyin melekût âleminde, o fiil ile sorumlu olunup olunmayacağı hakkında geçerli bir hüküm îcad etmektir. İşte bu îcad, sorumlu tutulmaya veya tutulmamaya bir sebep teşkil eder. Bu ise, Allah'ın sıfatlarındandır. Helâl ve haramın Resûle nisbet edilmesinin sebebi, onun sözünün, Allah'ın helâl veya haram kılmasına delil olmasındandır. Müçtehidlere nisbeti ise, ya Şâri'in nassından rivayet veya onun sözünden (murad) mânayı istinbat etmek haysiyyetiyledir."[173]

Bunlardan anlaşılıyor ki, herhangi bir varlığa Allah, Rabb ismi verilmese, fakat din tamamen onun (veya onların) eline teslim edilse, Kur'ân nazarında o varlık (veya varlıklar) sahte tanrı, bunu böyle kabul edenler de müşrik sayılırlar. Hıristiyanlar için kısaca düşünürsek şöyle bir durum görürüz: Şimdiki İncillere göre Hz. İsâ, dini ilga etmeye değil tamamlamaya geldiğini söyledikten sonra: "Çünkü doğrusu size derim: Gök ve yer geçip gitmeden, her şey vaki oluncaya kadar, şeriattan en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır (...)",[174] Halbuki Hıristiyanlık, Papayı dinî meselelerde yanılmaz saydığı gibi, ileri gelen din adamlarının konsillerde, –itikatlar da dahil olmak üzere– verdikleri kararları da yanılmaz kabul eder.[175] Bunlar eski inançları kaldırıp yenilerini koyabilirler. Tarih

---

[172] *Tuhfetu'l-Ahvezî*, hadis no: 5093, 8/492-494'de bu hadisi: Ahmed b. Hanbel, Taberî, İbn Sa'd, Abd b. Humeyd, Beyhakî vb.nin tahric ettiklerini bildirir (İbn Kesîr Tefsirinin naşirleri 4/77, n. 2'den). Ayrıca bk, Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 84; Yazır, *Hak Dini*, 3/2511-2515'de bu âyetin tefsiriyle ilgili değerli açıklamalar yapar. Sufyânu's-Sevrî Tefsirinde (s. 83), aynı mealde bir merfû hadîsi, Huzeyfe'den rivayet eder.

[173] ed-Dihlevî, *Huccetullah*, 1/129-130.

[174] *Kitab-ı Mukaddes*, *Matta*, 5, 17-19.

[175] Rousseau, *Les Religions*, s. 117.

bunun çok örnekleriyle doludur. 1960'lı yıllarda akdedilen II. Vatikan konsili, bunun en yakın örneğidir. Ayrıca din adamlarının Allah adına günah affetme, afaroz yetkilerini de hatırlayalım.

Şu âyet de konumuzla ilgili olup, konunun başında andığımız 9, 31 âyetini açıklamaktadır: أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ وَلَوْلاَ كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ "Yoksa, Allah'ın dinde izin vermediği bir şeyi onlara meşru kılacak ortakları mı vardı? (...)" (42, 21). İbn Kesîr bu âyeti açıklarken şöyle diyor: "Yani onlar, Allah'ın, senin için koyduğu sağlam dîne tâbi olmazlar, aksine cin ve ins şeytanlarının kendileri için şeriat kıldıkları şeylere uyarlar. Bazı şeyleri onlara haram kılmak: Bâhire, Sâ'ibe, Vâsile, Hâm gibi. Yahut leşi, kanı yemeyi, kuman vs. dalalet ve cehaletleri helâl kılmak gibi (...)."[176] Yine bu müfessir, Buhârî gibi kitaplarda yer alan bir rivayetten, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem); Bahîra, Sâ'ibe gibi hayvanları ilk defa salıvermesi sebebiyle, Amr b. Luheyy'i cehennemde gördüğüne dair hadisini nakleder.

Şu halde Kur'ân'a göre, yarattığı kullar üzerinde helâl ve haram kılmak yetkisi, yalnız Allah'ındır. O'ndan başkasına bu özelliği tanımakla, o mefhûmlar tanrılaştırılmış sayılırlar.

d) Seneviyye

Kur'ân mecusîlerden ismen, bir yerde (22, 17) bahsettiği halde, onlar hakkında başka bir şey söylemez. Kur'ân'ın nazil olduğu sırada, Arabistan'da Mecusîliğin –fazla olmamakla beraber– mensupları vardı. Hatta Kureyşten bazılarının bile "zındıklığı Hîre'den aldıkları" nakledilmektedir.[177] Kur'ân'ın, genel olarak Seneviyye inancı ile ciddî bir mücadeleye girmemesi belki de tevhid daveti için onu büyük bir engel görmemesiyle açıklanabilir.

Kur'ân'ın esası olan tevhid inancının, Seneviyyeyi de mahkûm ettiği âşikâr olmakla beraber, şu âyette daha açık olarak bu itikadı reddettiği söylenebilir: وَقَالَ اللهُ لاَ تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ "Allah, 'iki tanrı edinmeyin, O ancak bir tek Allah'dır. Yalnız Benden korkun' dedi."

---

176 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/186.

177 Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb*, 2/228-229'da İbn Kuteybe'nin *Kitâbu'l-Meârif*inden naklen.

(16, 51). Merhum M. Hamidullah da şu âyette Seneviyyeyi redde işaret bulmaktadır:[178] "Allah'la beraber başka bir tanrı yapanlar (...)" (16, 95).

Bu âyetlerde, kâinatı nûr ve zulmet ezelî prensiplerine irca eden Seneviyyenin reddolunduğu söylenebilir. Onlara göre bu iki prensip, kıdemde, müsavi olup cevherde, tabiatta, fiilde, mekânda vs. birbirlerinden farklıdırlar. Bu görüşte olanların çeşitli kolları vardır.[179] Kur'ân'ın 6, 1 âyetinde, Allah'ın, hem de nuru yarattığını bildirmesinin de, Seneviyyeyi iptal ettiği söylenebilir.[180]

"Seneviyye, orijinal bir inanç olmaktan ziyade, monoteizmin sapması sonucu ortaya çıkmıştır. Özellikle kâinattaki şer meselesini, mutlak hayr olan Allah inancıyla bağdaştıramayanların baş vurdukları bir çaredir. Yüce Varlık inancına sahip olan ilkelerde bile Seneviyyenin taslakları görülebilir. Yüce Varlığa, yaratılıştaki kötülüklerden sorumlu olacak bir "aldatıcı" refakat eder."[181] Hıristiyan ve Yahudiler arasında bile, bu temayülde olan mezhepler görülmüştür: Essénien, Bogomilisme, Cathare mezhepleri gibi.[182]

Başlı başına bir konu olan, "şer" meselesini burada ele alıp, Kur'ân'ın bu konudaki talimlerini inceleyecek durumda değiliz.[183] Kur'ân'a göre Allah, her şeyin Yaratıcısıdır. Seneviyyenin belli bir şekli değil de, iki ezeli prensibe dayanan her türlü inanç, Kur'ân tarafından reddolunmaktadır.

---

178 Hamidullah, *Le Saint Coran*, s. 286.
179 Şehristânî, *el-Milel va'n-Nihal*, 2/49. Terc. için bkz.:
180 bk. İbn Kayyim, *Muhtasaru's-Savâ'ik*, s. 368-369; Yazır, *Hak Dini*, 3/1867-1868.
181 Rousseau, *Les Religions*, s. 47-48.
182 *Aynı eser*, s. 50 ve n. 1, 3.
183 Bkz. Lütfullah Cebeci, *Kur'ân'da Şer Kavramı*, Ankara, Akçağ Yay. (Ed. notu)

SONUÇ

Çalışmamızın birinci bölümünde Kur'ân'ın, Allah'a verdiği isimleri ele aldık. Bu isimlerin –bizim anlayışımız yönünden– teolojik bakımdan az veya çok delâlet taşıyanları arasında bir ayırım gözetmeksizin, tam bir listesini vermeye gayret ettik. Ulûhiyetin özel ismi değil de, aslında O'nun vasıfları durumunda olan bu isimlerin, 100'e yakın olduğunu gördük.

Ayrıca incelememizde, Kur'ân vahyi boyunca, muhtemel nüzul sırasına göre, isimlerin ilk göründüğü yerleri tesbit etmeye çalıştık ve onları bu sıraya göre gözden geçirdik. Bunu yaparken, islâmî gelenekteki en meşhur nüzul sıralamasını esas aldık. Ancak, bu sıralama itmi'nân verici bir kesinlik arzetmediğinden, isimlerin tezahür edişindeki tertipte, ayrıntılı olarak teolojik delâletler arama işine girişmedik. Bizce ihtimal dahilinde görülen bazı delâletlere, ilgili yerlerde değinmiş bulunuyoruz. Mesela Allah, başlangıç vahiylerinde Kendisini Allah isminden ziyade Rab ismiyle tanıtmıştır. Çünkü Rab vasfı, Ulûhiyete nisbîleşme, husûsîleşme imkânı verir. Bu vasfın sayesinde, Ulûhiyet çeşitli kavramlara izafe olunur, Allah'ın varlıklarla olan ayrılmaz ilgileri ortaya konur. Ulûhiyete, beşerî anlayışta, nihayetsiz bir muhteva ve kemal kazandıran ilahî isimler arasında, Rab vasfı, öbürleriyle kıyaslanamayacak bir önem arzetmektedir.

Mekkî devir tenzillerinde, ilahî isimler büyük bir çeşitlilik gösterirler. Genel olarak medenî devirde ise, sayı ve tekerrür bakımından fazlalık vardır. Mekkî devirdeki tenevvü, değişik maddelerden olan isimlerin çokluğunda olduğu gibi, aynı maddeden gelen farklı şekillerle de ortaya çıkar. Mesela magfîre maddesinden gelen Gafûr, Gaffâr, Gâfiru'z-zenb, Hayru'l-gâfirîn,

Zû magfire ve Vâsi'u'l-magfire şekillerinden, medenî devirde sadece Gafûr ile Vâsi'u'l-magfire kalır. Rahmân, Rahîm, Erhamu'r-râhimîn, Hayru'r-râhimîn, Zû rahme vâsi'a, Zû'r-rahme vasıflarından, medenî devirde yalnız ilk iki şekil kalır. Bu durum, yerlerinde gösterildiği gibi, öbür birçok madde için de doğrudur. Keza bitişik olarak kullanılan isimlerin teşkil ettiği değişik şekiller bakımından da, mekkî devirde daha büyük bir çeşitlilik göze çarpar. Mesela Azîz isminin: Hamîd, Rahîm, Alîm, Gafûr, Vehhâb, Gaffâr, Muktedir isimlerine bitişmesi, sadece mekkî âyetlere münhasırdır. Ancak Kavî, Zû'ntikam ve özellikle Hakîm isimlerine bitişmesi mekkî âyetlerde olduğu gibi, medenî âyetlerde de devam eder.

Birbirine mukarin olarak getirilen iki isimle Allah'ı tavsif etmenin çokca görülmesi, Kur'ân'ın, ilk bakışta dikkati çeken bir özelliğidir. Bu şekil, başlangıç devresine ait sûrelerde bulunmakla beraber, oradaki örnekleri fazla değildir. Yaklaşık bir şey söylemek gerekirse, 43. sıradaki Fâtır sûresinden itibaren sık sık kullanılır. Bitişik isimler, daha çok medenî âyetlerde yer alır. Âyetlerin organik dokularında bu isimlerin hayatî fonksiyonları vardır. Örneklerle göstermiş olduğumuz gibi bunların, birbirini dengelemek, âyeti hülasa etmek, âyette bildirilen şeylerin kaynağını göstermek veya onların gerekçelerini bildirmek, yanlış anlayışı önleyecek tarzda istidrâk için gelmek, gerekleri arasında bir derecelenme belirtmek vb. fonksiyonları vardır. Onlar bu özellikleri gösterirken, tali plânda ayrıca üslûp ve âhenk unsuru da olurlar. Bitişik olarak getirilen isimlerin mâna yönünden ortaya koydukları şu hususiyet de çok önemlidir: Bunların birbirine mezcedilmesinde, her birinde tek başına bulunmayan, ulûhiyetin bir başka kemâli, daha açık bir biçimde tezahür eder. Bu bakımdan, bu şekillerin her biri, nerdeyse ayrı birer vasıf olurlar.

Bu çalışmamızda gördük ki, medenî devre has ilahî isimler de vardır ve bunlar 20'nin üstünde olarak azımsanmayacak bir yekûn teşkil ederler. Şu halde bütün isimlerin, vahyin her safhasında görünmüş olduğu söylenemez.[184] Medenî devrin bir başka özelliği, uluhiyyetin bazı cemal

[184] Eliade, *Encyclopédie de l'Islam*, yeni neşir, "Allah" md., 1/420'da Gardet; bütün isimlerin, aynı nisbet ve önemde olmamakla birlikte, hem mekkî, hem de medenî devirde anıldıklarını yazmaktadır.

vasıflarının oraya mahsus olmasıdır: "Afuvv, Tevvâb, Mü'min, Selâm gibi. Öbür yandan, mekkî âyetlerde de yer alan birçok cemal vasfı, medenî devirde daha fazla zikrolunurlar. Mesela "Gafûr Rahîm" şekli 23 mekkî, 48 medenî âyette geçer. Tek başına Gafûr ismi 36 defa mekkî, 55 defa medenî devirde anılır. Kur'ân metninin takriben 2/3'ünün mekkî, 1/3'ünün medenî olduğunu hatırlarsak, bu vasfın, metin uzunluğu yönünden, ters orantılı bir artış ortaya koyduğunu görürüz. Yerlerinde temas edildiği gibi, aynı durum, bu türden başka vasıf için de geçerlidir. Bu gerçek de, bazı müsteşrikler arasında yaygın olan şu telakkinin yanlışlığını gösteren sebeplerden birini teşkil eder: Onlar, Mekke devrinde dinî ve ruhî değerlerin hâkim olduğunu, buna karşılık Medine'de siyasî ve dünyevî tarafın ağır bastığını ileri sürerler. İlahî vasıfların anılmasının gösterdiği durumdan açıkça anlaşılıyor ki, böyle bir şey asla söz konusu değildir. Öyleyse, dünyevî başarısına rağmen dünyevîleşmeyen Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem), Kur'ân'ın tebliğcisidir ve esas gayesi ruhî ve dinî değerler olan Kur'ân da, Allah'ın Kelâmı'dır.

Kur'ân, ulûhiyeti büyük bir tenevvü gösteren isimlerle tanıtmaya önem vermektedir. O, Allah'ı tanıtırken, teolojik veya felsefî bir gaye gözeterek, ulûhiyet hakkında birtakım mücerret sıfatlar sıralamaz; insanların idrâk edeceği ölçüde, beşerî ifadede bulunan lafızları istiare ederek O'nu izhâr eder. Ulûhiyetin nihayetsiz taraflarını ortaya koyan bu isimler vasıtasıyla Allah'ı tanıtmak, O'nu soyut kavramlarla nitelemekten daha etkin bir usûldür. Allah'ın vasıflarına, selbî yön değil, isbat yönü hâkimdir. Bu da, insan anlayışının yapısının özelliklerinden ileri gelir. İnsanlık normal olarak, vücûdî taraftan bir marifet edinmeye mecburdur.

Bu ilahî isimler vesilesiyle insan, yaşayışının her türlü durumunda, Ulûhiyetle kendisi arasında bir bağ kurma imkânına kavuşur. Esmâ-i hüsnânın en bariz hususiyetlerinden biri, Allah ile insan, insanla Allah arasındaki ilgileri düzenlemektir. Bunlar, taşıdıkları sınırsız muhteva sayesinde, insanlığın dini hayatını en fazla tehdid eden "Allah'ı unutmak" tezahürüne engel olurlar; insanın Allah ile olan münasebetlerini canlı tutarlar. Birçok dinî sistemde Ulûhiyet çok uzaklarda, ötelerde olan, belli belirsiz bir mefhumdur. Şirk inançları, bu uzaklığı çeşitli aracılarla

doldurmuşlardır. Kur'ân, insanlığa indirdiği esmâ-i hüsnâ bağlarıyla, şirkin ayrı ayrı tanrılara dağıttığı birçok kavramı, Allah ile münasebete koyar, insanın aradığı her şeyin, O'nun katında olduğunu gösterir. Böylece bu vasıflar, insanlığın anlayışı için, mümkün olan en yüksek seviyede, bir marifetullâhı gerçekleştirirler.

Allah'ın vasıfları arasında en fazla tekrarlananlar, insanın varoluş planında Ulûhiyet ile olan münasebetlerini belirten kavramları ifade eden isimlerdir. Mesela, Ulûhiyetin zatî sıfatlarına delâlet eden el-Evvel, el-Âhir vasıfları birer defa geldiği halde, O'nun insanları görmesine, işitmesine, yaptıklarını bilmesine, onlara karşı rahmetine ve bağışlamasına vb. delâlet eden isimler, son derece fazla zikredilirler. Allah'ın isimleri, Kendisini tahlîl ile O'na bir hadd tayin ettirecek mefhumları ifade etmek için değil; bizim kendimizde ve âlemimizde O'na olan nisbetlerimizi tahlil ederek, her türlü kemâl Kendisinin olan Allah'ın zatına delâlet için bildirilmişlerdir. Yani onlar Allah'ı hakikate uygun olarak tanıtırlar, fakat O'nu olanca kemâliyle değil, bizim anlayabileceğimiz ölçüde tanıtırlar. Kur'ân'da, metafizik veya teolojik bir tefekkür sonucunda Kendisine yükselinen bir Allah fikri değil, birtakım isimlerinin tecellisi ile, beşerî anlayışa tenezülatta bulunmak suretiyle Kendisini izhar eden, kâinatta, tarihte, insanın şahsî ve ruhî hayatında izhar eden, Ulûhiyetin kendisi vardır. Böylece bazı felsefî veya felsefîleştirilmiş dinî sistemlerin Allah'ı tanıtışından farklı olarak Kur'ân, insanlıkla Ulûhiyeti canlı, sürekli, sevimli ve sırlı bir rabıta içinde tutar.

Allah'ın vasıfları arasında zıt (mütenakız değil) veya değişik oranlarda farklı taraflara delâlet edenlerinin bulunması ise, Ulûhiyetin insan anlayışına sığışamayacağını, pek güzel bir biçimde ortaya koyarlar. O hem Zâhir'dir, hem Bâtın'dır. Hem yücelerdedir (el-'Alî), hem de insana şah damarından daha yakındır (el-Karîb) vb. İlahî vahye dayanmayan Ulûhiyet anlayışları ise, Allah'ı ya çok uzaklara gönderir, kâinatla ve insanla ilgisini azaltır (İlk Sebep, İlk Muharrik gibi); yahut varlığın içine yerleştirir (çeşitli panteist telakkiler). Kur'ân'ın tanıtmasındaki, bu zıt vasıfların oluşturduğu âhenk ise, insanı bu iki aşırılıktan birine kaydıracak sapıklıklara engel olur. İnsan, Allah'ı bir anlamda tanır, bir anlamda da O,

bilinmez kalır. (Kur'ân'ın vasıflarından biri de "Mübîn" olmaktır. Ancak, mübîn olması demek: Allah tarafından olduğunun apaçık olması, birçok şeyleri açıklaması, hidâyet yolunu sapıklıktan ayırması, mü'minlerin muhtaç oldukları şeyleri açıklayan olması, demektir; yoksa ondaki her şeyin ayan beyan, biteviye olması anlamına gelmez. Allah Zâhir olduğu anda, Bâtın'dır. O'nun her tecellisinde bir gizlenmesi vardır. O, tecellisinde bile mutlaktır, öyle bir mutlaktır ki, ıtlak kaydı bile Kendisini kayıtlayamaz. Bundan dolayı biz O'nu tecellileriyle tanırken, Zatı ile tanıyamayız. Bize düşen, Allah'ı bizden daha iyi tanıyan Hz. İsâ'nın diyeceği gibi, تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ "Sen bende olanı bilirsin, ben ise Senin Zatında olanı bilemem." (5, 116) demektir.

Esmâ-i hüsnânın, insanlık için mümkün olan bir marifetullâh sağladığını, bunların Ulûhiyete nasıl bir sınırsız muhteva ve derinlik kazandırdığını gördük. Şu halde Kur'ân'ın tebliğcisi Hz. Muhammed, sadece "putları kıran" bir peygamber olmamıştır. Ona indirilen vahiy, Ulûhiyeti en güzel şekilde tanıtmıştır. Fakat Kur'ân, Allah'ı, müsbet yönde böylesine tanıtırken, şirkin insanlık için büyük ve yakın bir tehlike olduğunu göz önüne alarak, putperestliği iptal etmeye de büyük bir ihtimam göstermiştir. Zira sadece müsbeti getirmek değil; menfinin niçin menfi olduğunu ortaya koymak, böylece menfiyi gidermek de lazımdır. Pürüzler, kirler giderilmeden cila sürülmez. İşte Kur'ân'ın, bâtıl tanrılarla, daha doğrusu onların insanlığın şuurunda işgal ettikleri yerle olan mücadelesi, bu pürüzleri gidermek içindir. Bâtıl tanrıların neden tanrı olamayacakları bildirilirken, onlarda olan eksik niteliklerin zıddı kemâl sıfatlarıyla Allah tavsif edilir. Fakat gerçek Tanrı olan Allah, bâtıl tanrılara göre, bir resmin negatifine nisbetle pozitifi durumunda değildir. Çünkü Kur'ân, şirk tanrılarının hiç olduklarını ortaya koymak için, bazen onların, canlı yaratıkların bile sahip bulunduğu vasıflardan yoksun olduklarını da gösterir,

Kur'ân, tevhidi getirirken, önce Allah'ın kim olduğunu ortaya koymuş, şirkle açık mücadeleye girmemiştir. Fakat kendisinin çağırdığı Ulûhiyeti tanıttıktan sonra, bu davetin kökleşmesi için, insanlıktaki şirk ayrık ve dikenlerini temizlemeye de geniş çapta önem vermiştir. Onun, hiçbir husustaki mücadelesi, şirkle olan mücadelesi kadar yoğun ve ısrarlı

değildir. Zira insanlığın büyük kısmının sapıtması, şirk sapıklığı şeklinde olmuştur. Bu sebeple Kur'ân, insanlığı şirke götürebilecek her türlü bahaneyi ele alıp çürütmüş; aklî, psikolojik, vicdanî, edebî vb. her türlü delille şirkin tepesine inmiş, kâinatın genişliği içinde sahte tanrılara zerre kadar bir yer, "çekirdek zarı" kadar bir mülk bırakmamıştır. Kur'ân, bâtıl tanrıların özel isimlerine hücum etmekten ziyade, en yaygın şirk mahiyetlerini hedef almıştır. Şirkin, "örümcek yuvası" gibi (krş. 29, 41) yapısını yıkmak zor değilse de; müşriklerin kafalarında onun kurduğu ağları söküp atmak, pek de kolay değildir. Kur'ân'ın şirkle uğraşmaya büyük yer vermesinin sebebini de, işte burada aramak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulbâkî, M. Fu'âd, *el-Mu'cemul-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Kâhire, 1378.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısr, 1313.

—, *er-Redd 'ala'z-Zanâdika ve'l-Cehmiyye* (*Akaidu's-Selef*, s. 49-103), Nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr Cem'î et-Tâlibî, el-İskenderiyye, Munşe'etu'l-Ma'arif, 1971.

Akkâd, Abbâs Mahmûd, *Allah* (*Kitâb fi Neş'eti'l-Akîdeti'l-İlâhiyye*), 6. baskı, Mısr, Dâru'l-Ma'ârif, 1969.

Alî, Cevâd, *Tarîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Bagdâd, Matba'atu'l-Mecma'i'l-İlmî el-İrâkî, 1375/1956.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûgu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, 3. baskı, Nşr. M. Behçet el-Eserî, Mısr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.

Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîril-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, Beyrut, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Arnaldez, R., *Dieu, la création et la révélation en İslam*, s. 353-301, Revue de Thèologie et Philosophie içinde, Lausanne, 6 (1969).

Asım Efendi, Ebu'l-Kemal Ahmed, *el-Ukyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l Kâmûsi'l-Muhît* (*Kamus Tercümesi)*, İstanbul, 1250.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 114, Ankara, 1974.

—, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961.

Bâkıllânî, el-Kâdî Ebû Bekr, *el-İnsâf fi mâ yecibu İ'tikâduh va la Yecûzu'l-Cehlu bih*, 2. baskı, Nşr. M. Z. el-Kevserî, el-Kâhire, el-Hâncî, 1382/1963.

—, *Kitabu't-Temhîd*, Nşr. Richard V. Mc Carthy, Beyrut, el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, 1957.

Barth, Karl, *Esquisse d'une Dogmatique*, Tr. E. Mauris et F. Ryser, Paris, Delachaux, 1968.

Bennâ, Ahmed Abdurrahmân, *el-Fethu'r-Rabbânî li Tertibi Müsnedi* Ahmed b. Hanbel, Mısr, 1372.

Beydâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn, *Envâru't-Tenzîl va Esrâru't-Te'vîl*, el-Kâhire, 1311 (es-Sirâcu'l-Münîr hamişinde).

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbu'l-Esmâ' va's-Sıfât*, Nşr. M. Z. el-Kevserî, Beyrut, Daru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Blachère, R., *Le Coran* (Traduction selon un essai de reclassement des Sourates, Paris, G.P. Maisonneuve, 1949-1951.

Bouillard, Henri, *Connaissance de Dieu* (Foi chrétienne et théologie naturelle), Aubier-Montaigne, 1967.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, *(Sahîhu Buhârî)* İstanbul, 1315.

Bultmann, Rudolf, *Jèsus* (Mythologie et Démythologisation), Tr. F. Freyss etcol., Paris, Seuil, 1968.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1971.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl, *es-Sıhâh*, Nşr. A. Abdulgafûr Attar, Mısr, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1375/1956.

Challaye, Félicien, *Dinler Tarihi*, 2. baskı, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yayınları, 1963.

Chelhod, J., "*Note sur l'Emploi du mot RABB dans le Coran*", s. 159-167, Arabica'da, 5 (1958).

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, el-Âmire, 1292.

Çağatay, Neş'et, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 3. baskı, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, XCV, Ankara, 1971.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed, *Sünen*, el-Kâhire, 1386/1966.

ed-Dârimî, Ebû Sa'îd, *er-Redd 'alâ el-Cehmiyye* (*Akâ'idu's-Selef*, s. 253-356). Nşr. A. S. en-Neşşar ve A. C. et-Tâlibî, Munşe'etu'l-Ma'ârif, İskenderiyye, 1971.

——, *Reddu'l-İmâmi'd-Dârimî 'Usmân b. Sa'id ale'l-Merîsi el-Anîd* (*Akâ'idu's-Selef*, s. 357-365), İskenderiyye, 1971.

Delanglade, Jean, *Le Problème de Dieu*, Aubier, Montaigne, 1968.

Dheilly, J., *Dictionnaire biblique*, Tournai (Belgium), Desclée et co., 1964.

——, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1924, (A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann et col.).

——, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhoul-Paris-Brepols, 1960.

Diel, Paul, *La Divinité* (Le Symbole et sa signification), Paris, Payot, 1971.

Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, İstanbul, el-Âmire, 1287.

Ebû Dâvûd, *Sünen*, el-Kâhire, 1369/1950.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Nşr. Fuâd Sezgin, c. I (2. baskı, 1390/1970), c. II (1. baskı, 1381/1962), Mısr, el-Hâncî.

Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des Religions*, Nouv, edit., Paris, Payot, 1970.

——, *mythes, rèves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957. El (*Encyclopédie de l'Islam*), Nouv. Edit. (yeni neşir).

Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, el-Kâhire, 1965.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Nşr. K. Muhibbuddin el-Hatîb, Kâhire, el-Matba'atu's-Selefiyye, 1385.

——, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn va'htilâfu'l– Musallîn*, 2. baskı, Nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1382/1963.

el-Ezherî, Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-Luga*, Nşr. Abdusselâm M. Hârûn ve M. Alî en-Neccâr ve arkadaşları, Mısr, 1384-1387/1964-967.

Fazlu'r-Rahmân, "*The Qur'anic concept of God, the Univers and Man*", s. 1-19, Islamic studies'de, 6 (1969).

Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed, *Basâ'iru Zevî't-Temyiz fi Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Nşr. M. Alî Neccâr, el-Kâhire, 1393-1393.

Frank-Duquesne, Albert, *Le Dieu Vivant de la Bible*, Paris, Edit. Franciscaines, 1950.

Gardet, Louis-Anawatı, M. – M., *Introduction à la Théologie Musulmane*, 2. baskı, Paris, J. Vrine, 1970.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Mahomet*, Paris, Edit. Albin Michel, 1969.

——, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, s. 1-21, Annuaire, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sec. des Sciences Religieuses), 1929-1930.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, el-Kâhire, el-Meymeniyye, 1306.

——, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* (el-Kusûru'l-Avâlî, II, içinde, 2. baskı), Nşr. M. Mustafâ Ebû'l-Alâ, Mısr, Mektebetu'l-Cundî 1390/1970.

——, *İtikad'da Orta Yol* (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd), Çev. Kemal Işık, A.Ü. İlahiyat Fak.Yayınları, XC, Ankara, 1971.

——, *el-Maksadu'l-Esnâ Şerhu Esmâ'i'lâhi'l-Hüsnâ*, el-Kâhire, Matba'atu's-Sa'âde, 1328.

——, *Mişkâtu'l-Envâr* (el-Kusûru'l-Avali, II, 2. baskı, s. 4-49), Mısr, Mektebetu'l-Cundî, 1390/1970.

Halîl, b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, c. I, Nşr. Abdullah Derviş, Bağdad, Matba'atu'l-Ânî, 1386/1967.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (hayatı ve eseri), 3. baskı, Trc. M. Said Mutlu – Salih Tuğ, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1972.

——, *Le Saint Coran*, Paris, Club Français du Livre, 1963.

Hasan, İbrâhim Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî va'd-Dinî vas-Sakâfî va'l-İçtimâ'î*, c. D, baskı, el-Kahire, 1964.

Hatîb, Abdulkerim, *Kadiyyatu'l-Ulûhiyye*, el-Kâhire, 1962.

Işık, Dr. Kemal, *Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, Fütüvvet Yay.

İbn Hacer, Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buhâri*, Mısr, 1378/1958.

İbn Haldûn, *Mukaddime* (c. II), Çev. Z. Kadiri Ugan, Ankara, 1954.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel va'l-Ehvâ'va'n-Nihal*, el-Kâhire, el-Hâncî, 1321.

——, *Muhallâ* (c. I), Beyrut, Menşûrâtu'l-Mektebi't-Ticârî, ts.

İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı* (*Kitâb al-Asnâm*), Çev. Beyza Düşüngen (Rosa Klinke – Rosenberger'in Almancaya çevirisindeki notlarla), A. Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, LXXXIV, Ankara, 1969.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn beyne Menâzili...*, Nşr. M. M. Abdulhamîd, el-Kâhire, Matb. es-Sunne el-Muhammediyye, 1375/1956.

——, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-Mursele Alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* (es-Savâ'ik), İhtasarahu M. İbnu'l-Mavsilî, Mısr, Matba'atu'l-İmân, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, İsmâ'il, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Nşr., A. Ganim ve arkadaşları, el-Kâhire, Dâru'ş-Şa'b, 1390/1971.

İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fî'l-Lafz va'r-Redd Alâ'l-Cehmiyye va'l-Muşebbihe* (Akâ'idu's-Selef, s. 221-252), el-İskenderiyye, 1971.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenu'l-Mustafâ*, Mısr, 1372/1952.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, Beyrut, 1374/1955.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme va'ş-Şeri'a mine'l-İttisâl*, el-Kâhire, el-Matba'atu'l-Cemâliyye, 1328/1910.

——, *el-Keşfu an Menâhici'l-Edille fî Akâ'idi'l-Mille*, el-Kâhire, el-Matbaatu'l-Cemâliyye, 1328/1910 (son iki kitap bir ciltte).

İbn Teymîyye, Takiyyuddin Ahmed, *Beyânu Muvafakati Sarîhi'l-Ma'kûl li Sahî'hil-Menkûl* (Muvâfaka), Bulak, 1321 (*Minhâcu's-Sünne* hamişinde).

——, *el-İklîl fî'l-Muteşâbihi va't-Te'vîl* (Mecmu'atu'r-Resâ'ili'l-Kubrâ, II, s. 3-38), Kâhire, 1385-1386/1966.

——, *el-İrâde va'l-Emr* (Mec. Res. Kub., I, 323-389), Kâhire, 1966.

——, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye...*, Bulak, 1321.

——, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, el-Kâhire, el-Matba'atu'l-HuseynÎyye, 1323.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec AbdurRahmân, *Def'u Şubehi't-Teşbih va'r-Redd Alâ'l-Mucessime*, Şam, Matba'atu't-Terakki, 1345.

İbnu'l-Esîr, Mecduddîn, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs*, Kahire, 1383/1963.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Trc. Sofi Huri, İstanbul, 1964.

Introduction à la Bible, Sous la direction de A. ROBERT ot A, FEUILLET, Paris, Desclèe et Cie., 1959.

Introduction à la Foi Catholique (le Cathèchisme hollandais), (Hollanda eveklerinin sorumluluğu altında hazırlanmıştır), Tr. Ch. Ehlinger idaresinde, Paris, 1968.

İslâm Ansiklopedisi, M. E. Bakanlığı

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, A. Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 126, Ankara, 1975.

Jacob, Edmond, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2. baskı, Neuchatel (Suisse), Edit. Delachaux et Niestle, 1968.

Jacobey, J. A., – *Asma Ullah el Hosna ou les beaux noms de Dieu*, s. 533-555. Revue des Sciences philosophiques et thèologiques'de, Paris, J. Vrin, 27 (1938)

Jomier, Jacques, – *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, II. s. 361-381, Melanges Louis Massignon'da, Damas, 1957, t.

Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit II), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1953.

Koçyiğit, Talât, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1969.

——, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Meal), D. İ.B. Yay., Ankara, 1973.
——, *Hadis Istılahları*, An. Ü. İlah. Fak. Yay. Ankara 1985.
Laoust, Henri, *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taimîya*, Le Caire, 1939.
Levéque, Jean, *Job et son Dieu* (Essai d'exégese et de Théologie biblique), Paris, 1970.
Les Musulmans, (Consultation Islamo-Chrétienne), Paris, Beauchesne, 1971.
Henry, Antonin Marcel, *Les Relations de l'Église avec les Religions non Chrétiennes*, (Vatican II), Paris, Cerf, 1966.
Massé, H., *L'Islam*, 9. baskı, Paris. coll. Armand Colin, 1966.
Massignon, Louis, *La Passion d'Al-Hosayn–İbn-Mansour Al-Hallaj*, Paris, Geuthner, 1922.
Masson, D., *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne* (Etudes Comparèes), Paris, Lib. d'Amerique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1958.
Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhid*, Nşr. Fethullah Hulayf, Beyrut, Dâru'l-Maşrik, 1970.
Moreau, Joseph, *Le Dieu des Philosophes* (Leibniz, Kant et Nous), Paris, J. Vrin, 1969.
Moubarac, Youakim, *Abraham dans le Coran*, Paris, J. Vrin, 1958.
Mubârek, Muhammed, *el-Akîde fi'l-Kur'ânil-Kerim*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1388/1968.
Müslim, İbn Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Sahîhu Müslim), Nşr. M. F. Abdulbâkî, Mısr, 1374/1955.
Nesâî, Ebû AbdirRahmân Ahmed, *Sünenu'n-Nesâ'i*, Mısr, 1348/1930.
Otto, Rudolf, *Le Sacré*, Tr. André Jundt, Paris, Payot, 1969.
Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Nşr. M. S. Keylânî, Mısr, el-Halebî, 1381/1961.
Rahner, K., *Dieu dans le Nouveau Testament*, Tr. J. Y. Calvez, Paris, Desclée de Brouver, 1968.
Râzî, Fahruddîn, *et-Tefsiru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Kâhire, el-Matba'atu'l-Behiyye, ts.
Redhouse, J. W., – "On "The Most Comely Names", va'l-asmâ'ul-husnâ", Journal of the royal Asiatic Society (JRAS)'da, New series, volume the twelfth, London, 1880, s. 1-69.
Rıdâ, *Tefsirul-Menâr*,
Rıdâ, M. Reşîd ve M. Abduh, *Tefsîru'l-Kur'ânil-Hakîm (Tefsirul-Menâr)*, 4. baskı, el-Kâhire, 1379/1960.
Robert, –bk. Introduction à la Bible.
Robinson, John A. T., *Exploration de Dieu (Exploration into God)*, Tr. Jacques Mignon, Paris, Bernard Grasset, 1969.
Rodinson, Maxime, "*Bilan des études mohammadiennes*", s. 169-220, Revue historiques'de, t. 229, fasc. 465, janv.-mars 1963.
Rousseau, Herve, *Les Religions*, 2. baskı, Paris, PUF, 1971.
Ryckmans, G., *Les Religions arabes prèislamiques*, 2. baskı, Louvain, 1951.
Sâbûnî, Nûruddîn, *Kitâbu'l-Bidâye minel-Kifâye fi'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, Nşr. F. Hulayf, Misr, Dâru'l-Ma'ârif, 1969.
Schillebeeckx, E., *Dieu et l'Homme*, (Approches Thèologiques II), Bruxelles-Paris, Edit. du Cep, 1965.

Schuon, Frithjof, *De l'unitè transcendante des Religions*, Paris, Gallimard, 1968.

Sufyân es-Sevrî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Nşr. İmtiyaz Ali Arşi, Rampur, 1385/1965.

Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. baskı, Kâhire, el-Halebî, 1370/1951.

——, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri bil-Me'sûr*, Mısr, 1314.

Şah Veliyyullah, Ahmed ed-Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-Bâliga*, Nşr. Seyyid Sabık, Kâhire, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, ts.

Şehrîstânî, Muhammed Abdulkerîm, *el-Milel va'n-Nihal*, Nşr. A. Muhamnıed el-Vekil, el-Kâhire, el-Halebî, 1387/1968.

Şemseddîn, M., "*Kable'l-İslâm* Araplar ve Tedeyyünleri", Darülfünun İlahiyat Fak. Mec. c. 3, Ağustos 1926, s. 112-176.

Taberî, M. İbn Cerir, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, Nşr. A. M. Şâkir ve M. M. Şâkir, Mısr, 1374/1955, c. I-XV (Hud sûresine kadar).

——, *Aynı eser*, el-Kâhire, el-Halebî, 1373/1954 (Hud sûresinden sonra).

Tabersî, Ebû Alî, *Mecmau'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Nşr. H. R. el-Mahallâtî. Mektebetu'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, Tehrân, ts.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, 2. baskı, A. Ü. İlahiyat Fak. Yayınları. 121, Ankara, 1975.

Tîrmizî, *es-Sünen*, Nşr, A. M. Şâkir ve arkadaşları, Mısr, 1356.

Van Imschoot, P., *Thèologie de l'Ancien Testament*, Paris, Tournai, Desclée, et Co, 1954, t. I.

Weinsinck, A. J., *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî* (Concordance et İndice de la Tradition Musulmane), Leiden, 1936-69.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1935-1939.

Zebîdî, M. Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, Dâru Mektebe el-Hayât (Mısr, el-Hayriyye, 1306 baskısından ofset baskı).

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâ'iki't-Tenzîl*, Kâhire, 1388/1968.

Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kâhire, el-Halebî, 1376/1957.

Zerkânî, *Menâhilu'l-Îrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. baskı, el-Kâhire, 2/278-279

KARMA İNDEKS

F

G

H

I

İ

N

O

P

R